حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد
النسفيه تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفي سنه ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو دأب المحشي في مؤلفاته اكثر صحجما من حاشية الخيالي

وقد حلينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيهما للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسوطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

﴿ تنبيه ﴾

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشة ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولين بجدول

وكان هذا الترتيب والتنسيق بمعرفة الفقير الى الله الغني ﴿ فرج الله زكي الكردي ﴾
طبع ﴿ بمطبعة كردستان العلمية ﴾ بدرب المسمط بجمالية
مصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله ثابت لهما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشي الخيالي (قوله وقد يجاب)أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها [illegible]

دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بحمل الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابستة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والآخر خارجاً عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة يأبى جعل شئ منهما جزأ من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزأ ﴿ قوله المتوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحد بمعنى بقي واحداً ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك أن تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا يساعده العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة الى الله تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجال لحيته يقال في وصفه التوحد بذاته الخ فيه رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

كما ذكروا (قوله فمن جعلهما الى آخره) الاولى تقديم الجعل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد حمله على أحد ما يحتمله لا الحمل بعد العمل كما تشعر به عبارته (قوله ومن الثالث الى آخره) أي ولك ان تجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية * أقول الظاهر انه لا حاجة الى هذا التقدير والجعل بل يكفي ان يقال أصل التركيب توحد الله ذاته بجلال ذاته على معنى جعل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته فحينئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من ان معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فسقط ما أورده عليه بقوله فلا يساعده العبارة كما لا يخفى وأما ما توهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالعصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالايراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده الحمل الثاني كما لا يخفى (قوله واضافة الصفة) متعلق بكلا الوجهين

بسم الله الرحمن الرحيم

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي سادس قلبت السين ياء (قوله فانا لسنا الا المظاهر الخ) هذا رمز الى مسئلة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محي الدين العربي وتبعه الشيخ صدر الدين القونوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى الفوا فيها رسائل مستقلة وخالفهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل المحقق التفتازاني وغيرهم وبعض الصوفيين وهذا المقام لا يسع تفصيلها

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * فاوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آلهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربتها من أراد أن يطالع شرح العقائد * وتجمع زوائد فوائد هي أم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر خير الصائد * تحف صحاح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها فوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخياليات والوهميات * وحفل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عمله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعمال والارتياض * وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا بركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الابحر آبادي * فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم تغلب على نهارك ضوء مصابيح أسحارك المنورة للظلام * ولم تسحر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هنالك درجات أخرى * بل هو أحرى بأن تتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أتمم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند الينا في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر

(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع من أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن المنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(دون)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب انتهي وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذاك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه

(٥)

انتهي اقول ان الافادة المذكورة

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بن النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لاقوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحماته) إما وصف للآل والاصحاب أو الاول للاول والثاني للثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط

لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ما اثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خرط القتاد وما ذكر من استغراق الاضافة لا ينفي ما اثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لا سطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهره غير خافية فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد اللتيا والتي فالبحث وارد غير مندفع بامثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلي فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خبير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلا على ما حققناه في تعليماتنا على حاشية الخطائي للبزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لاقوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزاد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وابي لهب (قوله أو الاول للاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائله الخيالي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(ولي الدين) (قوله وهذا انما يصح الى آخره) أقول انماذكره الحيالي بناء على ماهو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كماهية الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ماذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكمال صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والعرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ماينزل الى آخره) اعترض عليه بانه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لا للمؤمنين فقط يلزم ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا بدعائه من الخسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه ايهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الحيالي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تم اذا كان في العبارة مايدل على ان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فهو ماقاله بعض الافاضل من ان في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثري وذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولا في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الحيالي ناظرة الى (التقدير)

الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو اريد بها مايقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكمال الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرا لتخصيص الحمد به ﴿ قوله المتقدس ﴾ أي المتطهر يقال تقدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أي كل نعت له برئ عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين اذ قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية ينفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى* قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

(قوله ما يقصد به العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله أحسن مما قيل) قائله الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويتوقف ثبوتهما) أي بيان ثبوتهما أو ثبوتهما عند المعتقد وفيه ان المسائل مالم تكن معتداً بها لم تفد في بيان ثبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان ثبوتهما يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف ثبوتهما على المسائل الكلامية لزم الدور وأيضاً مايتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالاقرب ان يقال هما أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لهما فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لهما كافية في مدح الكلام (قوله فان كونه مبني الكتاب الى آخره) علل الترقي في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشى الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشى لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية فلا يشمل الفقرة الاولى أيضاً للكتاب والسنة فتأمل (قوله وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي) فيه انه لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينا له فان مبنى علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام عبارة عن المسائل الكلامية والموضوع والمبادي على ماقرره أولا ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص من هذه الامور بل مباين لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحمل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا وجه آخر ذكره المحشى الكستلي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت فيه ونبها على ماسيجيء تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله فان الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد ذكر الاسمين كليهما ليحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطال الكلام ولو نسبه الى الاول فقط أو تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل (قوله هذه الدقيقة) أي الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) تعليل للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن) أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين بخلاف ماقيل (كفوى)

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتهما على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبنى علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى * ويجاب عنه بانه ترق في المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة تغلو في التوحيد ونفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا ينصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التمحلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لامنافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فن جعل الموضوع والمبادى من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتنزلا منزلة الاجزاء فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانها مباني الاعمال) علة تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خبير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والاتزان بها) الضميران راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما انما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الابهري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها لبعض الافاضل والاربعة عندي الآن ولله الحمد والمنة (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمعي أولا لا ما يكون اثباته بدليل سمعي فان من الاحكام مالا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود البارى وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتدا بها ولا تنجي فى الآخرة (وهد)

يكون ما بعد الفاء أمراً أو نهيا وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة (قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجها آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنافآنا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لاتصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

(قوله أمراً أونهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولا وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي باصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومباديه (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أى الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة معرفة ووجه الانسبية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبنى علم الشرائع والاحكام وان مباديه أساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع فى تحصيله بمبادي مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وحدها بذلك (كموي)

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لا في السماء تأمل انتهى (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قال الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لا واحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومثلنا كلامه انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال الكستلي هو بمعنى السلوك والمجيء يقال طريق ممل أي ملحوب ومسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيهما المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي والحنفية نسفيون سواء منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي

ثم السمرقندي الفقيه الواعظ توفى بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفى سنة أربع وثمانين وستمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استفيد ولان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من

يستضيء منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضاف هو اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف وأضيح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ما قيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على ما المقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جمل ما في مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل أو لانها تفيد معانيها مفصولة عن

(عصام) مبدإ المعرف المقصود بالتعريف لان الخفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدإ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدإ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا يتمشى ههنا كما لا يخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لا يتحاشى فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدإ الاشتقاق مطلقا وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقا فلسفيا لا يليق اعتباره في التعاريف ولا يدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرهما وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعية كما لا يخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يوهم) الظاهر انه علاوة لما أورده على القائل * وفيه ان هذا الايهام لم ينشأ من توجيه القائل بل توجيهه يدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة بما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ماذكره القائل يوهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الايهام ولتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا فرية بلا مرية فان الغيهب هو الظلمة لاشدته ثم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياهب والاوهام بالظلمات بمجرد تفنن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قيل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبديله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة (٨) الضعيفة) لعل وجه ارادتها بهما هو أن يحملا على مابه الشك وعلى مابه الوهم اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقينيات الى آخره) هذا الجواب انما يتمشى اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حملا على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فبهذا الجواب لايندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لايخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفي النجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله كما ذهب اليه صاحب الكشاف قال (ساچقلي زاده) فان قلت ذكر المشبه ههنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ماذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لاتغيب فانه لايحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منهما الا بتغيير الصورة نحو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لايغيب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لايلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير (يستضيء)

انه نبه على ان الوسم بالثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجي) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات ولكلام نفاة الصفة (قوله وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولاشك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدلله المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادله والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممتزجة من الخلافيات والمبادي مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفواسد (قوله قدوة) بمعنى المقتدي به واضافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما

(١) اشارة الى ماذكره بعض المحشين نقلا عن تهذيب الازهري من أن الغيهب هو الظلمة الشديدة (منه)

(قوله وقيل ملاحظة الخ) قائله الخيالي

وانت خبير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكان بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف مالو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سيأتي والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سيأتي فهو بمنزلة نزع الخف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله أول الاخلال بالايجاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطناب بالاطالة مع انهما سيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة الثانية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على مايلزم منه الايجاز المخل فيكون تكراراً وتأكيداً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطناب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يتحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل في أول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطناب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضعون الاطناب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال في مقام الايجاز وأيضاً في وضع الاطناب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطناب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يتجاف عن الاطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال اطناب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطناب

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال تقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انهما اعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطناب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد نحو السكنجبين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وأنت خبير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله ساچقلي زاده) من انه اذا جعل الاطناب بدلا عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطناب بناء على أن البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فغلط لانه لا يفهم من كون الاطناب بدلا ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة عليه أنه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطناب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلا الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطناب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لا عدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطناب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يتمشى في أمثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان المعمول الواحد اعرابا واحداً فلا بد من التعدد ولو اعتبارا والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في أمثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله على الوجهين الى آخره) متعلق بقوله سماها فصولاً فهو كالبدل عن قوله اما لانها تفصل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلا بين الحق والباطل ومفيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله افادة لاعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فتلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذت الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وأنشاء نصوص اعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خبير بانه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن أن يكون اليقين استعاره مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون انبات الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم (قوله وتبيين المعضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه مقنح) على ان يكون طريقة التنقيح للتوجيه من قبيل طريقة الصفة الموصوف

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله وانشاء نصوص افادة لاعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكى لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لامحالة أكمل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وحمل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طغيا (والتهذيب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتي بحلها أو بتشييد أركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه مقنح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم تأت بتوضيح لايفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح وعن الشيء بالكسر عاقته والكشح الجنب وطى الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه أراد بالاملال ماهو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى

للمبالغة كما في قولهم زيد في الخصب والراحة فالمعنى مع توجيه منقح غاية التنقيح بحيث أحاط به التنقيح احاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح) الظاهر انه توجيه يحمل طريقة التنقيح للتوجيه من قبيل طريقة السبب للمسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتنقيح مجرد عن الفوائد بل بتنقيح مثمر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التنقيح لبقي (والتحاق)
الكلام غير موجه على قياس ماسيأتي في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تنبيه) بان يكون المعنى ومع تنبيه موضح أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون طريقة التوضيح للتنبيه من قبيل طريقة الصفة للموصوف (قوله وطى الكشح) لم يتعرض لاضافة الكشح الى المقال بان يقول وطى كشح المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه مما لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تتم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملابسة لوقوع طى الكشح في المقال أي طاويا كشحي في المقال (قوله وطى الكشح عن الشيء كناية) كما ان طى الكشح عن الامر كناية عن اضماره وستره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازما لطي الكشح عنه قيل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشح لازم لذي الجنب فاسند الى المقال تخييلية كما اسند الاظفار الى المنية في اظفار المنية نشبت وفيه ان كون الشارح طاويا لكشح المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الخ) قيل وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافي عن الاخلال ويكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لالفائده بخلاف الاطناب على ماذكر المعاني انتهي (وأنت) (كموي)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة تحاولت حتى يلزم التمدح بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكأنه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فلم يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لا فساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشيته شرح المختصر وفي حمل الاحكام مقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفتازاني في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (قوله تعسف الخ) تبع فيه التفتازاني لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر

ومعول في جعله نعم الوكيل فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على المطول (قوله مقسما لعلم التوحيد) فان العلم بوحدانيته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

عطف على جملة وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله تحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد من الشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المعلومة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والمنسوبة الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

---

(١) قوله وانت خبير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفتازاني بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التنقيح لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فما ذكره هذا القائل اما اعتراض على التفتازاني بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستندا به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقية على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضا باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سيأخذه في تعريف الفقه بقوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية لئلا تنتشر اجزاء الكلام ويلتئم آخره بأوله حسن الالتئام والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التنقيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فما أورده هذا القائل ليس الا للتحير والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكموي (منه)

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه اشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتمد به (قوله ان فيــه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاما لمصنفــه وذلك لان هــذا العطف غــير جائز عنــده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الــكتاب وغيرهما (قوله واما ثانيا الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب منعي وتقريره لانسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول بحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بأن خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثانى هو الخيالي (قوله ليس للمعترض) اي المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتازانى (قوله ويمكن ان يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجها زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيــه نعم الوكيــل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خــبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومـما زيد الخ) زاده الخيالي تبعاً لفاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم يذكره هذا المحشي لعدم تمشيته من طرف صاحب الــكلام المعترض عليه وهو صاحب التخليص

(عطف)

منهما مع أن المجموع مستحق لاعراب واحــد لان كلا منهما قابل للاعراب ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحــدا اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الــكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا الترتيب ممــا أورد عليه الشارح ان فيه عطف الا نشاء على الخــبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بحسبني وهو خــبر أو على جمــلة وهو حسبي ورده السيد السنــد بوجوه أما أولا فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتي يكون خبرا اذ يجوز عطف الجمــلة التى لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليــه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكي اذ لامجال للعطف فى المحكي بل هي للحاكى وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقــدير وهو نعم الوكيل على جمــلة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جمــلة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقــه نعم الوكيل اذ الانشاء لايقع خبر المبتدإ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق *واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل فى الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا وعلى حســبنا الله بتقــدير وهو نعم الوكيــل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحــكي * ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف فى الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضــه موقع * ويمكن أن يزاد فى الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقــدير مقول فى حقــه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخــبر في حكم الخبر فــكما يجب فى جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما زيد انه

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تــكلف بارد كما ههنا يجعل المجموع تابعاً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحد تابعاً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخرا للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد فى الوجوه) أي في وجوه الرد على الشــارح وهــذه الوجوه توجيهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فــكما يجب في جعل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به فى بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبنى على ذلك فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي فتدبر (قوله يجب فى عطفه الخ) فيكون تقدير الــكلام وهو حسبي

---

(١) فيه أن الوجه الاول المنقول عن الســيد انما هو عطف الانشــاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر فى كلامه في حواشيه على المطول أفاده الــكفوي (منه)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) الى ذلك قول الحماسي * فهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعنى لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدإ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف فى الظرف الثانى وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهي (قوله واما ان الفقه الخ) قال العلامة الشيرازى في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون مظنون فكيف يصح ان يكون علما لأن العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظنا بل وهما وجهلا مركبا وليس هو حصول اذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا ان يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المرادف لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلا بان المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام وهذا العلم يقيني لان المجتهد اذا غلب على ظنه الحكم علم يقينا انه غلب عليه واذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه ثم الظن وقع فى طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئاً منها ظني بل على معنى أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع الى النقود والردود

في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة منها الاما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به فى شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعني اليقين أو الملكة) فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة و نظائره

(قوله اما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الاصولى العلم ههنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فانه يحصل عقيب الادراك حالة وراء الادراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فان العلم يطلق عليهما) اشارة الى العلة المصححة لارادة معنى اليقين والملكة كما ان قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد اشارة الى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانفهامه مما ذكره (قوله لكن بقي علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالاولى منعاً * أقول يمكن ان يقال ليس المراد ههنا ايراد تعريف جامع مانع بل الغرض تميز الفقه عن بعض ما عداه ولو سلم فيجوز ان يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها وبمعونة شهرة ان الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

---

(١) قوله يرشدك الى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفى

لا اشتهى ياقوم الا كارها * باب الامير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال اسنة مذروبة * ومن دون شهودهم كالغائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب

قال في القاموس القماش ما على وجه الارض من فتات الاشياء ويقال لرذالة الناس قماش لمحرره (منه)

وعن الاحكام النظرية الغير الشرعيـة لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسبت بين الاعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تبيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي بعض الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينـه لان ظهور كون الاول فرعيـة وعمليـة وكون الثاني أصليـة اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانيـة ثبوتا واعتداداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصـد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصـد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليـه تسمية الثانيه أصلية واحفظ الوجـه الثاني فانه من المدعات* وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليـه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره *ونقل عن الشارح أن المحكوم عليـه

(فى)

(قوله نظرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالمتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والاتيـان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اعراضه أولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالعرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي العصام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هـذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسميه الثانية أصلية) بان تقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتا أو اعتداداً واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها وأمل (قوله ما لا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها فحصوله بالكشف المفرع على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيما يتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به ما لا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا يكون أصليـة بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ بأحدهما يضبط الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما لئلا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها ادل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيده اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليـه أو يدعى ان هـذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعليقه على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فيكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخر بين فلغو بيانه بارادة كلمة التبعيض ويكفي فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد اللتيا والتي الظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا لافادة عدمه كما أشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين

(كموى)

(قوله ويرد عليه) المورد والمجيب الخيالي (قوله وان من لا يعتقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الأقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجيته أو المجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوهمه كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله كذا في المسامرة شرح المسايرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) المجيب هو الخيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع وان اريد انه منه من حيث يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يشمله البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه وكيف تكون حجية الاجماع من مسائله بل الحق انها من مباديه الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في أصول الفقه (عصام)

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فصله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضا لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه فانها من حيثية الموضوع التي لا تبين في العلم كوجود الموجود عند المجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الادلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحيثية كاف في الورود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمله البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضا قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث انه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا بادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كموي)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث جعله من هذا القبيل لا من الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عديل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنيا على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الغرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد فان هذه الكلمة تستعمل في عرفهم فيما فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اباء عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ما هو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعلق الكل بالجزء) مبني على ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم (قوله ان شيئاً منها لا يستفاد) الصواب انه لا يستفاد شيء منها الا من جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النفي فتفيد العموم (قوله الا من جهة الشرع) فكانت شرائع أي مشروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركا بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام العملية (قوله يتداولها القضاة والحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل فكثرة استعمالهم كانت سببا للتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) فيتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضاً سبباً للتبادر (قوله تختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فلكل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصلي للشريعة وأنت خبير بان الظاهر ان يكون هذا وجها لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعا خبرا لمبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

ومما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيأ منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الأحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الأشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا تختلف فيه الاديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ماهو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الاول مجروراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما

فقطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتي دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ماتوهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين نعم ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا *ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه* قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالغرض له توطئة له* ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها لئلا ينطمس أثرها (قوله وكثرت الفتاوي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوي بالضم والفتح ما أفتي به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما أظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر في الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة ولا يذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أودعناها لاجله وحينئذ يدفع

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب أسماء الرجال مثل الكمال لعبد الغني المقدسي وتهذيب الكمال للمزي واكمال التهذيب لمغلطاي وتذهيب التهذيب والكاشف للذهبي وتهذيب التهذيب وتقريب التهذيب لابن حجر وغيرها وقلد هذا المحشي المحشى الخيالي في هذا الخبط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والاوسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سيأخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشعير يؤكل ويذم (قوله فتركناه) أي تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها فالتذكير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أي التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته وجملة أسبابه لكن لا وجه لهذا لاجيراً صلا بعد اعادة اللام الجارة فهذه من الاحتمالات مما لا ينبغي (قوله فتفطن) أي في استخراج الوجه في كون الوجه هو الاول ولعل ذلك انه لو كان من موجبات صفاء العقائد نفي الاستغناء عن تدوين الفقه فلا وجه بخلاف ما اذا كان مقابلا له فانه حينئذ يكون ناظراً الى الاستغناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى غناهم من المراجعة الى الثقات فافهم (قوله عن اختلاف المفتين في الجواب) أي في الجواب عن مسئلة واحدة أو في الجواب للمستفتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخيره ليوافق تأخره فيما سبق حيث قال ولعلة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره البيضاوي في سورة النساء فعلى هذا المناسب حمله للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مغتفر) بالغين المعجمة ثم الفاء بمعني المعفو عنه وفيه حذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعني الكثير أو من الغفر بمعني المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وحينئذ يدفع الخ

(قوله مايقـال) قائله الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده بالبعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام بعد رسـول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن أولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أو من أولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة فثمانيـة عشر واما الزيدية فثلاث وأما الامامية فواحدة على ما فصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الابهري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي أبكار الافكار للآمدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته أجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخري سوي بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتي بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهـد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبـة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختـلافات اما مقابل لصـفاء العقائد أو من موجبـاته والوجه هو الاول

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثـه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مبـاحث أخـرى ومقاصد غير التوحيـد والصـفات وذلك غـير ظاهر على تقـدير كون موضـوع الـكلام ذات الله تعالى وحاصـل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسـائل الـكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان مما قد يعد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان تعمم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على حمل العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع فحاصل قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده انه أشهر اجزائه واشرفها فتأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للاندفاع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منعهم انما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيجيء عن الشارح لا عن تدوينه والكلام ههنا في الثاني دون الاول فالاولى ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة صحبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان تجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحبة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة مما لا ثبت له كما قال (السحر آبادي) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريض للخيالى حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذامن فضول الكلام بعد قوله ومايتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التى ذكرت فيهاقيودالتعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

للعلم بمعني الملكة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح ومايتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط فى كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام وتضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر أن اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لاتخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في* قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا فى المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

(قوله ان اللام فى الاحكام) أي فى قوله فى افادتها الاحكام (قوله السابقة) فى تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وماسبق منه فى الحاشية المتقدمة انما هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا فى واد وذلك فى واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض المحشين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع فى هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حينئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه فى الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح فى أول شرح المقاصد (قوله الى دين محمد عليه السلام) قال (حسن چلبي رحمه الله فى حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لااختلاف فى العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام فى العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهي فتدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل فى على خلاف ماهو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قيل (قال البابرتي على هذا الشرح) قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكامل والصحائف والتجريد والمواقف والطوالع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد فى المآل فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جوابا عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها) وهذه وجوه خمسة أخري للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المنوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار مايقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كفوى)

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فمشتمل على المسامحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادي والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنيا على المسامحة بخلاف تعريف القوم للفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خبير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالتكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن المساق لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو حمل التعريف الى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال واما حمل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين العاملين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه انتهى والمراد من قوله وقد حمل الى آخره تأكيد هذا الحمل وأنت خبير بان ما ذكره من الاباء حق لا شبهة فيه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف عرفا الى الملكة بخلاف العلم وقد قال الشارح في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر المقصود في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح المحقق اختار (للعلم) حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع ان قول المصنف وينحصر في ثمانية أبواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى فلا يرد ما قيل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينا للعلوم

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادي والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكانه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم حكم ولو حمل التعريف

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (قوله وما اشتهر) عطف على تعريفات العلوم أي ويقتضي ما اشتهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضي ان معلوماتها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي اشتمال على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المعرف ههنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادي والموضوعات وان المراد بالافادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فاندفع السؤال المورد لكن لا يخفى عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف ظاهر وتعسف باهر مع انه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغي ان يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر انه تحمل الافادة ههنا أيضاً بمعنى الاشتمال اذ لا معنى لافادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وانت خبير بان هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمعناها وههنا ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة الكلي وههنا معرفة الكل فبينهما بون بعيد نعم حمل الافادة على معنى الاشتمال تكلف وتعسف كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله باسم سببه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشيء الا بادارته سبب لذلك الشيء وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما سببان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ماهو الدال انما هو الالفاظ الموضوعة بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لايخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه) مايليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قبيل تسمية الشيء باسم سببه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الآخرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذ لا تعليم ولا تعلم فيهما وحاصله أن سببية الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته في الاخيرين فان الكلام فيهما سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول وللتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا مجمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو أن حاصل الاول ان مسائل العلم لا تحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) فحينئذ يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه في سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه نظر أما اولا فلانه يكون هذا الوجه حينئذ بيانا لوجه التسمية بالكلام أولا مخالفاً لاخواته واما ثانياً فلان الاطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم التي تتعلم بالكلام بل لا بدوان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل ان تدوين الفقه كان مقدما عليه والقول بأن الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل واما ثالثا فلما قيل الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والالغا اما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التى تعلم وتتعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لغا ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حينئذ فى التسمية وعلى الثاني لغا قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير فى ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز فبل هذا الترديد توسيع للدائرة والافلاشك فى ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لضاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص فى الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضا وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ماقاله الكستلي من ان الكلام لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه ينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كموي)

الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله فى الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار فى هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالي لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أطلق عليه أولا والالغا اما ذكر الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله فى الوجه الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي . . . .

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل ان يكون من باب التنازع لكنه يحتاج الى تكلف لحاصل هذا الوجه هو انه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمنزلته في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاؤه كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله الى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فان تلك الاجزاء وان كانت في حد ذاتها الفاظاً الا انها بالنسبة الى لفظ الكلام فى كذا معان متعددة (قوله والاشبه انه كان الخ) الظاهر ان هذا اعتراض على الوجه الاول بوجهين حاصل الاول ان تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر الى المتقدم وحاصل الثاني ان الكلام في قولهم الكلام فى كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه اذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعني الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه انما هو المعرف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعرف به والالزم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريده عن اللام حال العلمية اذ لا يصح تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين الى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خبير بان هذا لا يلائم قولهم بان علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الاكبر وبعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه للرسالة الوضعية قد حقق في موضعه ان المعرف بلام العهد له وضع تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضعاً عاما يعني ان رجلا مثلا كما وضع في حال تجرده عن اللام لمفهومه الكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولا وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لان تعين الشخص يجوز ان يكون مفهوما من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج الى القول بوضع آخر في العهد الخارجي انتهى(١) وقيل انما يحتاج الى اثبات الوضع التركيبي له اذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي ليكون استعماله فى الجزئيات حقيقة وأما اذا كان موضوعا للفرد المنتشر فلا يحتاج اليه لكون مدلوله حينئذ قابلا للتعين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لان الكلام موضوع المسئلة) يعني ان الكلام موضوع المسئلة في مسئلة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى ان مسئلة الكلام جزء من مسائل الفن فالكلام جزء من الفن فان جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لان الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالي وحفظها عن مخالفته (الثالث) انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع) انه فى مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس) انه فى افادة الاختصاص بالمبدإ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية

(الشيء)

---

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح الرسالة الوضعية (منه)

(قوله وقيل هذا) قائله الخيالي (قوله والا فالتسمية) أي وان لم تقيد التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضاً قال استاذ استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الآمدي هذا الاستثناء مشعر بانه لو لم يرد هذا القيد لاصحة لكلامه وليس كذلك لامكان ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خبير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخيالي بلا تأويل أي تأويل كان ولعله لهذا قال وكأنه يريد الخ ولم يجزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه أنه لا لطف في ذكر أن المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الأثناء مع ان هذا المعنى عزاحل عن مذاق المتن وعن ملائمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام المتأخرين اذ لا مجال لهذا المعنى هناك على ان هذه الوجوه جارية في تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزأ من كلام المتأخرين ويحتمل ان يراد به مسئلة الكلام فانها جزء من كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مخصصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام المتأخرين في الكتاب كما سيعترف به فكيف يحكم بانه قدم ذكر هذه الوجوه على (٣٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاماً فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين* وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وقد فصل شيئاً منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة* ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا يفي به العبارة اذ من الفرق

على تقدير تمامه انما يكون وجهاً لذكر هذه الوجوه متصلاً ببيان كلام القدماء لا مقدماً على بيان كلام المتأخرين فالاولى ان يقال وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجوه عقيب ذكر كلام القدماء واما ما قيل انه لا ذكر لكلام القدماء ولا لكلام المتأخرين ههنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو

 (عصام)

امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلسفيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظاً بها يصير كلام المتأخرين ففيه ان تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا المحشي العصام فقد ذكر هاذكر الكلام القدماء وليس امراً مشتركاً يقيد تارة بالملحوظية واخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قيل مراد القائل ان التسمية اولا وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء واما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى مخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيجيء منه (قوله في بعض معتقداتهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انهما جماعة واحدة فان الكفر ملة واحدة ثم ان قيد القليلة في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض ههنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه انه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجيء منه ان المراد بخلافهم تبيين ان معتقدات الغير مخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى انه بهذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن ان يقال انه تعليل لمجرد ان لهما معتقدات تخالف اعتقاد القدماء فيصح ان يبين في الكلام ان معتقداتهما مخالفة لاعتقاد أهل الحق (قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما تستدعيه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافراده قال (الباري) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز فتأمل (كموي)

(قوله يقال كونه اكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع مايتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقضى منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة وادارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يغنى عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريدذلك لقيل انما يحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلى * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحرآبادي) حيث قال قوله وغيره قد يحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير ثم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهي بعبارته وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصلى هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق الخ (قوله يقال كونه اكثر) أقول قول القائل (٣٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع

ومما يقضي منه العجب ماقيل ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل. ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع مايتوهم أن هذا ينافى مافي شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ مايتوقف عليه الشرع لايعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لاينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على مافى القاموس والكلم كما يأتى بمعنى الجرح يأتى بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى في تفسير قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثانى فحينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبات مقدمته فتأمل وتفصيل ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون (قوله الكلام اكثرها نزاعا أو جعل كلا منهما بمعني آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمعنى كلامه ان كون الكلام اكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه اكثر نزاعا محل تردد فرده بانه لا نزاع فى الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشى (البحرآبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من أن العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله ههنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهي فحمل قول الشارح مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأيدأدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشى دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء فى تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المنافاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فجاء المنافاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لايندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ماهو مدلوله (كفوى)

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على مانقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضي على مانقله الشارح عن كتابه الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجالس مجالس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدي وثلاثين ومائة وصحب أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبدالقاهر البغدادي سموا المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

(قوله كما سيجيء) أي في بيان قول المتن والكبيرة لاتخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان اهل الاعراف فضلاء المؤمنين يطلون الاعراف ويعاينون الفريقين في الجنة والسعير وقيل هم الذين كثرت اعمالهم الحسنة من الكفار كنوشيروان العادل وامثاله انتهى ولعله لم يتعرض لهما المحشي لعدم ثبوتهما عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزلة بين الجنة والنار كما ان كونه مخلدا في الجنة عندنا لاينافي دخوله النار أولا فالاولى ان يقال لانهم يسمون الواسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ماذكره ان قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه انه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم أن المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر المجاهر به فتأمل (قوله كما سيجيء أن مرتكب الكبيرة الخ) فيه ان ما سيجيء ان مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن لا انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بأن القول بكونه منافقا يستلزم القول بانه ليس بمؤمن ولا كافر اذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء احكام الاسلام عليه ليس بشيء فان اجراء الاحكام عليه ليس الا لاظهاره الايمان (قوله وحجة واصل) لا وجه لهذا النقل هنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد من الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معني كونهم بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بنقله الشارح (قوله فسموا المعتزلة) قال المحشي البابرتي والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فان المراد من الاعتزال ههنا العزلة عن الايمان لا العزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله الى سارية) السارية الاسطوانة كما في القاموس (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالتبيين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خبير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي اعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلى هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه انهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معنى لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معنى لعدهم من الحكماء وأيضاً ينافيه قولها الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية انه) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سيأتي يعني ان تخصيص الورود بظاهر السنة لا بالسنة (٣٦) مطلقا مع انه ظاهر الكلام ههنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد به السنة فتأمل فعلى الاول يكون قوله وكأنه خص التعرض الخ جوابا عن هذا المذكور وعلى الثاني جوابا عن مقدر كانه قيل لم خص الورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فأجاب عما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض بهما اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق الناجية هي ما انا عليه واصحابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك ففكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضاً لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلهذا سمي هو واصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آنفا (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (بحمل العربي) بالباء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الحمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله معه) أي من قرنا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

(بعض)

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي فيها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي تنحى جانباً كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (سك سوشداروى) فالعربي اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن بحمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره معه أي أثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال

(قوله من باب علم الخ) ومن باب حسن في الجنة

(قوله فيه نظر) وهو إما انه يجوز ان يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه ان المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام أو انه لا ينحصر العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير في النار غير ظاهر ههنا اذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني ايماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله انه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لا يندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب فان قلت ما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع ان الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علما لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وان كان قد تستعمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا فنفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا ان يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكأنه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحداهما والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم ان لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب مع انهما دارا ثواب وعقاب بالاتفاق فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

أو لا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملائكة فيها ولا يثابون بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة وذلك ان تستغني بتفريع قوله فأدخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن (قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لا باهت ولا بهيت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد احتيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره ويجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

ومنع المنافاة (قوله الاحد) بالمعنى المبني للمفعول (قوله وفعلهما) أي فعل البهت بمعنى الاخذ بغتة والبهت بمعنى التحير (قوله يقال قد أطال الشيخ) قال (صلاح الدين) وقد أخطأ الجبائي في الجواب عن الثالث بحيث جره الى البهت لانه لو قال في جوابه يقول الرب الابقاء ليس بواجب علي بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لم يرد عليه الالزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة فلنا ممنوع بل وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حجتهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء اما أولا فلان اللطف باعطاء العقل المميز للتمييز عن الشر مفقود في الصغير لاسيما في الذي لم يبلغ حد التمييز حداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول منتفيان فيه قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلا كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلا من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الايجاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا مخصص فتأمل * وأما ما قيل من ان للجبائي ان يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتك صغيراً لفاتتك اللذات الدنيوية والاخروية جميعاً لاني كنت اعلم انك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتتمتع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشيء من عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ما ذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المعتزلة وانه مختص باطفال الكفار

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية السحر آبادي

(قوله عن كتاب الغرر) للشريف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشان رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي) هذا وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزل مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما عما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ماتقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ماتقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها في الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تمنعها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابه والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كوره بخورسان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقريه قرب بعقوبا ولاقريه بنهروان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقري ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبي الفرج كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره في ثلاثة اجوبة يجري في كل الا انه اجوبه كان أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للامر ولاعاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والا فنفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد قال (المايرقي) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذالم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا فيكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون أفعال المخلوقات بخلقهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك ينافي توحيدهم ويبطله وردباًنهم لايعنون الصفة مطلقاً بل يعنون الصفة الحقيقة القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله وقيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين) انه تخفيف الياء قرية من قرى شيراز

(قوله والصغير ليس بمطيع الخ) يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وانه احتراز للانحصار (قوله لانه) علة لسكلا المنفيين (قوله فنفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها الا ألم نوع من الثواب فتدبر (كموي)

(ولا)

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان الامام ابا منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض تلميذ أبي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تغمدهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه أول من سعي إلخ فغير مسلم فهم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتي ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهى

الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأعلو في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكتم الحق وان كان علي وهو خير عصام يعتصم به لدي ولله الحمد على جزيل نعمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله وسموا) أي أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سعي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كالم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعني الاستاذ ابا اسحق الاسفرائيني اسكنهما الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين وفي ضمير أدرجوا فيه

(قوله ان أكتم الحق) وهو ههنا عدم وجوب النهي على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نسأل الله تعالى ان يرينا الحق حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجئ فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله للتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولي والعرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لاضرورة في جعله كلام المتأخرين بل لاصحة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاما ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات والرياضيات فسموا المجموع كلاما فلا مسامحة ولا استخدام (قوله وفي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخالطين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى الفلاسفة بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فقد كرر قوله واستخدام عطف تفسيري لقوله مسامحة فتأمل (كموى)

(قوله قيل لا يلزم الخ) قائله الجبائي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لاجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في انه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البحث على الجبائي ظاهر عليه الظهور فللاسم تأثير في المسمى لانه نزل من السماء ولذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمل كلام الحكيم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكيم فهي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكيم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله نقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب للجبائي على انه يلزم عليه البحث حينئذ بان ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما اماتتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا تكونا سبباً لكفرهما فلعل عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سليمة ثم أبواه فهو يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا لا يمشي فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كفاراً فماذا يقول الجبائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصلحاء(٣) سلها احياهم أي احياء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احيائهم الى ان كبر الصغير المذكور أصلح في دين الصلحاء من سلبه ابيد عليه البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكمال الجرع على موته والاصلحية بغير ذلك كالعلم والوعظ والنصيحة وغير ذلك غير معتد اذ لا يوقف لذلك على احيائهم فالاصلح للكل اماتة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل اماتة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يحييهم كلهم قبل اماتته في حال صغره ثم بعده صغيراً كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور يوجب ترك أصلح آخر فوقه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

> قيل لا يلزم ذلك المعتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وعليه أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البحث واجباً على الجبائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته وكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له أو لعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ابقاؤه فلرعاية مصلحة كثيرين فوت الاصلح له ولا يخفى فيما ذكرت لك ان امداد شيخ السنة على الحق بينا وهو استاد الاستاد أبي اسحق (الاسفرائني)

---

(١) لان اسم القائل ولي الدين يعني ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كموى)

(٢) حيث قال وأما الكفار حكماً كأطفال المشركين وكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روى أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار انتهى (منه)

(٣) هذه العبارة الى آخر القولة ليست في الاصل ومعناها غير ظاهر

(قوله فى الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله خلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلفت الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء انتهى وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعى محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان أخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأسه كما صرح به الشريف فى حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة الممنوع عنها بل الى المنطق الذي لامحذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذوراً لورد عليهم ماذكر والتزام ذلك فى حق القدماء مما لايصح (٣٣) عليه الاحتراز من العقلاء (قوله كيف

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لايلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعيه الى ما ليس بغير شرعي لامحذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لايتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات وشىء من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لاشغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الا تعيينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفى (قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أى ما يطلق عليه الكلام ففى الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلاميه فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثه فارجع الى فطنتك الزكية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما فى كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لايختص بهذا العلم اذ براهين العلم لاتكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبى يوسف رحمه الله تعالى انه لاتجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وماروى أنه عليه الصلاة والسلام

وجعل العلم الشرعى محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحييره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعى محتاجا الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لايلزم الخ) أي بكون الوجه في جعلهم المنطق جزأ من الكلام ان لايحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة الممنوع عنها فى الشرع وان لايجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ماعرفت فيما ذكر (قوله جزأ منه) أي من

 (عصام)

الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الخيالى) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لايتم فى كلام المتأخرين وباعتبار عمومه لايتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه أشرف الموجودات أعنى ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعنى أن التكلم الخ) لاوجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجرى فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لايخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقايسة (قوله وماروى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لايصح التأويلان المذكوران فى القولين لان ماروي انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز يدل على ان التكلم مطلقا مذموم ومنهي عنه اذ لاشك ان دين العجائز بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد لابالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لاقدرة لهن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب عما ترى وأنت

(قوله مساحمة واستخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله فخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المساحمة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث ههنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أوالمعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك العلمين في ذات الموضوع لايستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقهما فى بعض المسائل وقد سمعت مما نقلنالك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تينك القبيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه انه قد صرح فى شرح المقاصد بانه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث النظر ثم قال ولو سلم انها من

> مساحمة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الأئمة فى ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود انتهى فالصواب أن يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأسه وهو ههنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لا وجه ادراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) فى شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه انه لامحذور فى لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى مايخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية * واعلم انه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولانه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح فى شرح المقاصد ما بين فيه مبادي العلم الشرعي لايجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية وبين فيها بعض مباديه وجوز أن يكون مبادى العلم الشرعي مبينة في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشنيعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لايجترئ عليه الا فاسق أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لايفوه به محصل * أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ماهو المأخوذ من الشرع فمعنى كلامه أن مابين فيه مبادى العلم الشرعي لايجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لايخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلا فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي مالا يخالف قواعد الشرع وبالغير الشرعي مايخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لايخفى

---

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله لان التنبيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وسيصرح المحشي بنفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالموافق العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لاينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات اذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لا يمكن الوصول اليه ولاالى سائر السمعيات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيشير اليه بقوله اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وذلك ينافي حصر مبنى الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وبثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسيجيء منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على ضلالة وصدقه لايتوقف الا على المعجزة فتأمل (قوله اذ ليس لجميع صفاته

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها ويؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدر قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف ففي العبارة مسامحة ولايخفى ان التنبيه لايخص وجود مايشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكانه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول مناسب للمعنيين الاولين للحق والثاني الثالث والرابع للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

دخل) ظاهره يشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات وتأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السمعيات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفا على وجود المحدثات

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة لا مرية فان الغرض بوجيه تصدير الكتاب بتحقق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لاحاجة الى قول المصنف والعلم بها متحقق لان التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفا على التنبيه والظاهر عطفه على قوله وجود مايشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبيه يقتضي سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالمنبه (قوله مسامحة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال اهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو العقائد انسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال اذ العاقل لايقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كموي)

---

(١) قوله فتأمل اشارة الى انه لو قصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السمعيات وقد كر انتهى (منه)

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال أول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ماهو الاعم من الشرط والشطر (قوله واما طريقة الحكيم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كما لا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خبير بانه لايجوز التقليد في باب العقائد فلهن إستدلال كما يدل عليه ماسنذكره نقلا عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم أن دينهن بطريق التقليد فالمستفاد مما روي وجوب الحاد المنقد لاطريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد انتهي فتدبر (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم صحته وعلى تقدير صحته المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأمضى والانقياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المنع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالمحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى المحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكانه أراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعي كالكلام

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سيأتي وانما أسند الى الوجود تسامحاً اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به فتأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم مفعول كالمعنى لكن الظاهر انه مصدر ميمي فالمعنى لما كان (وحشر)

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولاملال (قوله وليعم الاستدلال الخ) فيه انه لاحاجة هنا الى هذا التعميم بل لامدخل لاحوال المحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود الاشياء كما لايخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لايقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر فان ذكر الشيء لاينافي ماعداه (قوله ليشعر الخ) تعليل للنفي لا للمنفي وفيه تأمل والاولى ان يقول قال بوجود المحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث والعرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالكلام) ان أريد أن الكلام سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيجئ ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

---

(١) قوله والانقياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله فى الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع محيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لمذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان بمنزلة الذم ولاذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقته الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة فى الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع وفى الحق مبالغة ليست فى الصدق وفى هذا الفرق أيضاً ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لاينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي مابه الشيء شيء فى حد ذاته مع قطع النظر عن خلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لايخفي على المنصف (أقول) يجوز أن يكون عدم الافهام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو ما طابقه الواقع ولايخفي انه لايلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع ماطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لاتتصور بين الشيء ونفسه ثم يلزمه تفسير حقية الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا يشك ان حقية الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تباين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احداهما بالاخرى وهذا مثل ماقالوا فى تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احداهما بالاخرى فتدبر (قوله ولساغ ان يقال واقع حق الخ) لايخفى انه متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مسامحة أيضا وليس كذلك كما لايخفى (قوله الاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتى يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لافائدة فى ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة فى وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لايخفى فتفطن (قوله قلت الفائدة المبالغة فى ثبوته) الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققه بل فيه مبالغة فى تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع ويدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه لو قيل ان الاشياء ثابتة فى حد ذاته مع قطع النظر عن خلق الاعتقاد لايكون شيء من العبارات منافيا لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ماذكره وجها لاختيار لفظ الحقائق وقد يقال انما رادوا الحقائق بعد ذلك وهو بالناس أتى من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (الهروي) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع فى جواب ماهو لان مابه الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي والماهية شائعة فى الكلي وبفسر بما يقع فى جواب ماهو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية الزاما تدبر (كموى)

(قوله والقول باحتمال الخ) قائل هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد مجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من ان القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفا للسوفسطائية وكذا قوله والإلهام ليس الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيداً للقول انتهى * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الاباء الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص بالبعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لا بالاباء وأما ما ذكره المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الجار من انه لا بعد في قوله والالهام الخ فناش من عدم معرفة الاباء وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد النفي ويحتمل ان يكون قيداً للنفي وان يكون قيداً للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضمير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضمير في قوله عنه راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل ان يرجع الى ما والى كليهما (قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على المحشي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشي الخيالي (العول)

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من العجائب فانه يعد قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصوداً بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كالرقم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسمائه تعالى أيضاً وجاء بمعنى الحزم والاحتياط أيضاً فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الحزم والاحتياط مناسب جداً فانهم جعلوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم يصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الحزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقته الواقع اياه فقد عمل كل العملة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الأقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) يفيد تقييد

(قوله يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول اهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لا بعد في ان يعبروا عن انفسهم باهل الحق وضعاً للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله واما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضا انه يجوز ان يكون المعنى أن الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتمالها على ذلك أي على الحكم المذكور بعيد الخ (كموي)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي بان ماذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاخصرية غيروارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وانه يرد الخ) هذا عطف على قوله ماذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجعل وعدمه (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله ومما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الايرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلالا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عما هو (وانت خبير) بان المناسب ان يقول اولا بعد قوله بالحاق باء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولا يوجد له نظير) من قبيل عطف العلة على المعلول اي في صحته نظر لانه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله واظن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماه بالحاق ياء النسبة به وبالحاق الهمزة أيضاً لان مثل ما اذا اريد به لفظه كما هنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائية أي لفظ يجاب به عن السؤال بما فقلبت الهمزة هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ثم انه ايد هذا التوجيه في حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضي في شرح الكافية حيث قال قال الرضي في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله مابه الشيء هو هو الخ) وقال (المحشي) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببيته للحصول ولا كمانه احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني * انتهى فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهومي الانسان والانسان متغايران كمفهومي الانسان والانسان الناطق وان اريد النفسية بحسب ماصدق عليه فالمغاير من ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا تم ماذكره تحقيقاً (كفوي)

مشتقة عن ماهو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكان أقل اعلالا وبعد ففي صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ماه واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفي مابه الشيء هو أي مابه الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة ان مابه الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعوله والا لا ينتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزاجان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معا ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما انتهي وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني * وكأن غرضه من هذا التفسير التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما أراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزاجان يعني التخصيص عما يكون حاصلا في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كلية وان الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهية ان يكون ذلك المقول في جواب ما هو أمراً معقولا وان لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق ولا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهي * ولعل ما ذكره المحشي المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان نتكلم في توضيح هذا المقام بان نقول ان قوله وحمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال مقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبر أن وفي متعلق بيقال وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبيها علة للحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لانه تعليل للضعف ووجه البعد ان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الدين)

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يحتاج عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية (مشتقة)

(قوله وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية اعلم ان الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحاق ياء النسبة عما هو وحذف الواو عن ما والحاق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق مما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحاق ياء النسبة عما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا ترى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله ففي اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهمزة واصله مائية اي لفظ يجاب به عن مسئلة عما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما قال في اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف(١) والكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم حمل بالحاق ياء النسبة والتاء بلفظ كم وشدد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضي في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهي بعبارته (كموي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحاق (منه)

بالامكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان وايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ماليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع والممكن ان لا يكون وهو ماليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع فكان وقوعه في الحالتين على ماليس بواجب ولا ممتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احد الطرفين وهي اما ضرورة الوجود اي الوجوب واما ضرورة العدم اي الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينفع لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينفع لدفع الخ) هذا رد على الخيالي وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معنى الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض ما ليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورها بدونه فان البيان لا يشمله فتدبرا

(قوله كذلك) اي اخطارا يعني انه يجب حمل قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان اخطارا بدون تصوره اخطارا فحينئذ يدخل الذاتي واللازم البين فيه فتامل (قوله مطلقا) اي سواء كان محمولا اولا (قوله يستفاد منه ان العرضي الخ) اي يستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير رجع الضمير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه ان الاستفادة على وجه التعريف

يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وايضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بان يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه يكفي

 (عصام) الجامع المانع ممنوعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهملة في قوة قولنا فان بعضه من العوارض فالمستفاد منه ليس الا ان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لا على وجه التعريف لا تضر بدخول الذاتي فلا يتجه قوله فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل الماهية) اي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه اللوازم) يعني ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة ايضا (قوله بدونها) اي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) اي اخطارا (قوله ولا ينفع لدفع الخروج) اي لدفع خروج اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان تتصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ما قيل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ما قيل (١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي فيه المنع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع فهو خارج عن قانون التوجيه (كفوي)

---

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله مابه الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاخصرية ولعل المراد به المحشي شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو هو ويمكن ان يقال انه من قبيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان بحذف شهر منه على ماحققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا المحل يحتاج الى التفصيل في الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع واذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع وانما سمى امكانا عاميا لانه المستعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ماليس بممتنع وماليس بممكن الممتنع وعلى الامكان الخاصي وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب

الا ثنينية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعنى مايتحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ماهو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه وهي ان حقيقة الشيء وماهيته مالا يمكن تصور ذلك الشيء بدونه أو ان يختص تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الانسان بدونه وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد بما هو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصوره بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصوره وأيضاً يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير أن يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالمتصور كما قاله الكستلي قال القزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائض الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحشي الخيالي ولو سلم فالحيوان الناطق لابد وان يتصور عند تصور الانسان غايته انه بالاجمال كما قاله المحشي القزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدونه ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان ههنا كما ذكره المحشي الكستلي

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله على من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشيء أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لاتصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لايتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

(قوله يمنع الترادف) أي بين الموجود والمتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاد المأخذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التغاير في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغاير في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين الكون و بين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من التفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنوانا للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغوا وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بالعنوان وان لا يعتقده في لغوية الحكم وعدم لغويته اذ مدار اللغوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المفيد مع من لم يعتقد اتصاف

(قوله ولا يندفع ايضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ علة لعدم الدفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة لمقدر اعني قولنا انما قلنا واعتبار التشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من التشخص المركب من الماهية والتشخص فتسامح لظهور المراد والمراد بالاغلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيه رد على الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد الشارح من قوله باعتبار تشخصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف من ان هذا قريب من الاشاعرة فمبني على حمل احد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي فحينئذ يحصل بينهما التغاير لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال المحشي الاشاعرة ومن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناشي) أي على (٤٣) صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا يندفع أيضاً ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فمما لم يقل به أحد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهيـة المعروضة للتشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من التشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعرة أيضا والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولايخفى ان اشتقاق الموجود

وقال هشام هو الجسم) ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيأ بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوما (قوله على ما جوزه البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (ولي الدين)

(قوله كما في المتضايفين) فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلة ما بالمحمول اللهم الا ان يقال انه تنظير لا تمثيل فافهم (قوله ففي العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضعين بمعني العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى العروض بحمل التشخص على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخص قرينة على ان المراد من قوله باعتبار تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لايتجه ماقيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالفي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(من)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الاثنان منها تقدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ماذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وثانيهما قوله ولك ان تتكلف الخ والمراد بالاشارة ماذكره بقوله فلا يكون التعبير الى آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد ان سلب الفائدة في المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المفيدة مما لا بأس به وفيه نظر لا يخفي فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانتظر (قوله واما أجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ما أشار اليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره ههنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانيها يجعل الكلام مختصاً برد العندية وان ثالثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو امر كلي شامل له ولغيره وهو ماجعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة واريد بموضوعه ماصدق هو عليه بحسب الاعتقاد فقط وباثبات المحمول له اثباته بحسب نفس الامر وان قوله ربما يحتاج الى البيان في معرض التعليل لقوله وهذا كلام مفيد ومعناه ان هذا النوع من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا بمحتاج الى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتغايرين أو بتقييد المحمول بوصف مخصص فتدبر (قوله فجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقيد الموضوع بالمحمول بالاضافة اليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر الكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فيحتاج الى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء الذات وتلك الصفة معا اعني وجوب الوجود وان لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا مما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون موجوداً أو معدوما وايا ما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوما ونمنع الملازمة مستنداً بانها انما تتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معا كذا في شرح القسطاس

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبنا لك بها فما يستغني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلئ التي تنتثر من الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

(قوله ولك ان تريد الخ)أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلا مدخل له في الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احداهما في عقد الوضع والاخرى في عقد الحمل لانه ان اخذت حقيقية كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجودا وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري ممتنع وكل ممتنع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقية ولا خارجية كما صرح به في شرح الشمسية وقرره هذا المحشي في حاشيته عليه فحينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لا مدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع واتصافه بالعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كما لا مدخل له في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا الممتنع ممتنع وامثالهما فتدبر (قوله وكيف لا ولو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لا يقتضي وجوده واتصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللغوية تقتضي الوجود والاتصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ)فيكون المعنى الامور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد فلا يتحد الموضوع والمحمول فلا يكون لغوا وأنت خبير بأن هذا التوجيه يجعل الكلام للرد على العندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ماذكره الشارح بعينه في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله ما نعتقده يحتمل ان يراد به ما نعتقده بحسب باديء الرأى وما نعتقده بحسب تدقيق النظر وما نعتقده بحسبهما جميعا (قوله فلا يكون (وتوهم) التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خبير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقده معاشر العقلاء في باديء الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمنا الاجوبة هذا واحد منها ولا مرية في رجحانه على هذا (قوله ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقده حقائق الاشياء والى تعليل اتصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انا نعتقده حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فحينئذ يكون قوله ونسميه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عده جوابا آخر من عند نفسه لكان اولى (قوله المكتسبة بهذا المجمل) بان يقال مثلا الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكنية بهذا المجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فحاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرهما فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كنى عن تلك الاحكام المتكثرة جدا بهذا اللفظ المجمل للاختصار فتأمل (كفوي)

وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعي أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله فانا المراد ان ما نعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الأفراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب باديء الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بنا بل يكون تعبيراً مشتركا بين الكل وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا المجمل

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خبير بأن العلم إنما ذكرها بعد قوله حقائق الأشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم الا انه لم يثبت له الاحوال ولعل الشارح لاجل هذا أخره ويؤيده هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتبت في الحاشية فقال مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق وفي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لأن ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بأن يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والمحل حينئذ (قوله فمحل) خبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

ذلك ولله ان يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلا اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي ههنا مأخوذة بالحيثية الاولى لا بالاخرى وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح وتسميته بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اثبات انه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب

بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار في جانب المحمول أيضاً أو الاشارة الى تحقق جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة أو التعريض على الشارح بأن في تحقيقه قصوراً حيث لم يتعرض للاعتبارات المختلفة في جانب المحمول ولا بد من ذلك أيضاً فتأمل (قوله الا انه قصد الرد الخ) قال

(محمد الشريف) لا حاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو الفن وهذا القول لا يستلزم الفن ولو لم يكن فلا يلزم القصد وبالجملة ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بطرفها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير تقرير جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهلم جرا على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة اقتصاصهم (قوله مما لا يقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مرت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هنالك لئلا يقع الانتشار بينهما (قوله فمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة انما هي بحسب المعنى وكذا الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود ههنا (كمدى)

ومما ينبغي أن يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم جنسه من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية وكفى للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وانما يتسع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيهاً بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت باعتبار اكتسابه التأنيث من المضاف اليه كما قيل تمحل

(١) قائله صلاح الدين المحشي (منه)

(قوله مذهب من ينفي الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الاشعري واتبعوه من محققي الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات وقال ان الدليل الذي ينفي بقاء الاعراض يجري في نفي الجواهر (قوله وبعض أرباب الحواشي الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي ومن تبعه ككمال الدين بن أبي شريف القدسي فانه تبعه في أكثر ما في حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينافي استدلالهم عليه كما سيأتي من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا نجزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان حمل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تعليل لظهور الوجه بما ذكر بتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت مما حمل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل في مادة من المواد (قوله للتأويل (٤٦) اشهر) يرد عليه ما ذكره المحشي الخيالي فيما نقل عنه من ان البناء

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نظراً للتأويل اشهر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تصاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لازل معتصم بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

على ما لم يذكر في الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية في الاساليب فانه لم يذكر في الشرح هذا التأويل الاشهر حتى ينبه عليه النفي في قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ وأيضاً لا فائدة في نفي ذلك التأويل في هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشهور المذكور بل نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل(١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) في (ومما) كونه مما لاله أيضاً نظر اذ تشبيه الوجود في احد الزمانين بالوجود في الآخر لا ينافي نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قاد بها)أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاوهام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو المحشي الميرزا آبادي فانه قد تبع ذلك البعض في تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الانتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتهما لابيان حقيتهما كما يظهر بالنظر في البيان وأيضاً ان حقيتهما تشمل جميع المباني (قوله وبناء الجواب عليه) فيه ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الارجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير معتبرة في أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يحمل قوله وتحقيق ذلك اشارة الى جواب آخر تحقيقي بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقيا ومرضيا عنده فانه بناء على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر فكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقي المشار اليه ما هو ولا بد من

(١) اشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه الخ حاصل المعنى (منه)

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحنفي) أي المستقصي (قوله كما أشرنا اليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل سموا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله من اجماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لاتنافي بين الغرضين ثم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيده بناء على ان الأحق بالثبوت ما يشاهد* وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في المطلع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الخفي بتفسيره هذا* ويندفع بانه ينفيه أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الناس (قوله ولا نعلم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما قال لا اختصاص انهم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر أن يحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لا تشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا المسلمة و ثم قوله فالاظهر بالنظر اليها وقيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم أن لكل قضية معاندا ومقابلا فرجحهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو النادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظراً الى أن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد واتباعه ما أدى

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعهما (قوله لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد في الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها وقد صرح الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك وأما ما قال الطورسوني يلزم بناء على المداهنة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان فمن قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل) لعله اشارة الى انه اذا لم يجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجز ارادته هنا أيضاً لذلك ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم ان الاستدلال فيما سيأتي بما يشاهد لا بجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج فان حاصل ما قال هو ان تخصيص انكارهم حقائق الاشياء بالذكر يوهم اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر انه هنا أيضا محمول على ذلك مع انهم ينكرون حقائق المعدومات الثابتة أيضا كنسبة أمر الى آخر نفياً أو اثباتاً ولا يخفى ان هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد و يقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقابلة أو على الاكتفاء بما وصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولا ينفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر ان مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فقال والاظهر ان تحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم فمالك بالانصاف (قوله ونحن نقول يحتمل الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كموي)

(قوله مثله) أي مثل المحل (قوله أو لانها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لانها لطافة كما لا يخفي والى هذا التوجيه ذهب الفاضل المحشي المشهور بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله وأما ما يقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث أورد ماهو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن ان يقال انه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن ان يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

مثله ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بأن يراد العلم بجنس الحقائق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ ما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه وأما ما يقال ان ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لا محالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يزدان كون الغرض منه الرد ينافي ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك

(قوله إن يقال) قال (المحشي) يجوز ان يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا وفيه نظر أما أولا فلانه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بها متحقق وأما ثانيا فلانه ان أريد القطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا أصلا فهو ممنوع لجواز ان يوجد في بعض الكاملين كالانبياء عليهم السلام مع ان قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا لآدم عليه السلام كما قيل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وان أريد القطع بانه لا علم بالجميع تفصيلا في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر اذ يتم الكلام فيمن غيرهم وأما ثالثا فلان ما ذكره من المعنى بعيد عن عبارة المحشي القزويني جداً ولو سلم فلا شك في انه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورها تفصيلا) فيه انه ان أريد انه لا يستدعيه ظاهره فهو ممنوع اذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلا كالعلم بالحقائق والفرق تحكم وان أريد انه لا يستدعيه مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في العدول عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب بما قال محمد الشريف متبادر مستدلا بانه اذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم بمضمون (الي) الخبر واقع خصوصاً اذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لانه أنفع) لافادته تحقق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فمندرج في قول الشارح) فيه ان اندراجه في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً معترفا به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير الى ان قوله رداً مفعول له لقوله ان المراد الجنس وهذا هو الاقرب لفظاً ومعني تأمل وقال المحشي عوض الدين ويحتمل ان يكون مفعولا له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقيل جعله تعليلا لقال المذكور في المتن وان كان أبعد أقرب من جعله تعليلا لقول الشارح ان المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله اذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد في ضمن ارادة الجميع أيضاً بطريق الاولى (قوله لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وان صح أي وان صح العلم بنفس الحقائق علما تصوريا (قوله لانه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من ان اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعا الى الحقائق

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فيه ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفااسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموّهة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ماذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وأمثلهم طريقة اللاأدرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهي ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكتفى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لابأس الخ) هذا جواب عــلاوي مربوط بقوله لافي رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الشبه يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قرروا في كلامهم فالصواب ان لا يتشاغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهي (ولي الدين)

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببداهة العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لاينفع في دفع الايراد المذكور بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى قوله والزاما ولنا في الزام خصمنا فالفضل المتقدم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند أرباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه العلاوة انما تفيد أصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللياقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله بالضرورة) قيل الضرورة ههنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لابمعنى البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه ينافي ماذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم وما سيجيء منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول لمجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لاماهو منشؤه ودعوى اللاأدرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزمنا لايوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لاثبات مدعانا لا لرد دعواهم كما قال به أولا والمعنى كما قيل ان لنا دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلما عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل مانجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضروريا كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لايجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشيء من العيان أو البيان (قوله لا يكون باطلا) لهم ان يمنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى العيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول أن الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ستر عيوبنا الستار (قوله لكن في صحته) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلا خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كفوي)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من تتمة مقابله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللاأدرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجيء (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه لايراد هذا السؤال والجواب بعد ماقال فى الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا ثبوت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب العندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة فى الاعتقادات ففي الاعتراض أحد القولين والجواب الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسألة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا ثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله وزعم انه شاك)مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منها بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ماهو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا فى فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركبا وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفى بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

من الشارح حينئذ اعتراضاً عليهم لا بيانا لمذهبهم وذلك ينافي سوق عبارته قطعا (قوله لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء ومتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولا فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بانه لا يوجب الانكار والظاهر من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللاأدرية مع ضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم ايجاب منشأ الانكار الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجيء من الشارح حيث قال فلما غلط الحس فى البعض الخ وأما ثالثاً فلأن منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولا شك فى ايجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه فى صورة قياس بين الانتاج فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التساقط فبقي اصالة العدم مرجح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض واشارة الى عدم ايجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبنى على أحد الفريقين في مذهبهم ويدفع بالفريق الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم العندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض فى مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما فى شرح المقاصد

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالزام وذلك حيث قال ان العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يشترطون تحقق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض كلامهم بها ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن اين يتيسر الالزام لهم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشي قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشي تأمل (ولي الدين)

(قوله انه تم الالزام على العنادية والعندية) ان أريد انا ذكر فيه انه يتم الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انهما يشتركان في التناقض والاشتراك في التناقض غير الاشتراك في الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان أريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهما زعمهم انها أوهام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست ثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية ينكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم تحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

المقاصد قال (قره جه أحمد) بل الحق مع ما ذكره في هذا الشرح لان الدليل الالزامي المذكور انما ثبت نفس الحقائق لا ثبوتها ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو انما يتم على السادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم تحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازمتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منها يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا تحقق لشيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا تم الالزام (قوله في حد ذاتها)أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذات لا ثبوت الاشياء ثم انهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلهم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشيا في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها بل ثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد ثبوتا تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا تم الالزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا مما ألهمته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب الوحي لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالزامي ههنا ما يكون بحيث يلزمه الالزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللاأدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشأ مذهب اللاأدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الملاحدة بطوائفهم كما يشعر به عبارة المواقف أو قول العنادية فاسناده الذكر حسبما ذكرهم وأما كونه قول اللاأدرية فبعيد كل البعد فتدبر   كموي

(قوله لانه غير داخل في العيان) لقائل أن يقول انه داخل في البيان يدل عليه أن أرباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل
(قوله فائدة الدليل الالزامي) لا بد هنا من أمرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الالزامي موجباً لالزام الخصم بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجيء من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامي موجبا لالزام الخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرته وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن مهم)
أي من مكرهم (قوله بمعنى إن لا تحقق) **(٥٢)** تفسير لنفي جميع الاشياء واشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر
لزوم الايجاب الجزئي أعني ثبوت جنس الاشياء لعدم تحققه (قوله فلا يتجه الخ) اذ مبناه رجوع الضمير الى الاشياء بمعنى جميع الاشياء (قوله ثبوتها) أي ثبوت الاشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها (قوله لا يستلزم ثبوته) أي ثبوت جميع آحاده (قوله بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت) يفيد الفروق بانه اذا انتفى نفي جميع الاشياء لزم ان لا يتصف بعض الاشياء بصفة النفي ولم يكن بعض الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (ف)
أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد وأمل (قوله بل يلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفسه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعى اجتماع النقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حتى النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي فيقتضي ذلك النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع النقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاءه يستلزم الثبوت كما مر كموى

لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر الدليل ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخت فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع المنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا تحقق أن قوله والزاما ليس بجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى إن لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما لزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على المعاندية) هذا يخالف ما ذكره

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبديهي والضروري والفطري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم لهذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتمادا على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لحمل قوله انس مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود ههنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تجيء بمعنى اليقين متعديا الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير • { ولي الدين }

(قوله والبديهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكروه من الاطلاقات والتصديقات مما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من المحشي الرامي فلا يجب ان يكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفي كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الايجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الاكثار لا سيما اذا كان في غاية الغاية احالة على المقايسة لواسع الفطن (قوله الفطن) مترك الالف (قوله ولم يتعرض من مبادئ الفطريات الخ) قال (الهروي) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الخفي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافيا في الحكم كما في الاوليات واما البواقي { ٥٥ } من التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فداخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيه مدخل سواء احتيج في الحكم الى شيء آخر سوى الحس أولا واما الوجدانيات فلم يتعرض لها لانها لا تنفع لها في العلوم ولا يكون حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فيدرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله العبر المطري) وهو الذي يقصد الحول تكلفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العينين أو في إحداهما واما الاحول الفطري فبما يرى الواحد اثنين وذلك لانه اذا بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحدا لان السبب في رؤيته الواحد اثنين وهو انحراف العينين أو إحداهما حاصل في الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجعله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الحول تكلفا فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاعتياده استعمال الاثنين معاً فلذلك يراه اثنين قال {الهروي} {٣} وقد حكي في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذاً احول قال له أعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول أيهما اعطيك قال الاستاذ أطفئ أحدهما وأعط الآخر فأطفأ ما هو الثابت في نفسه فاطفأ الاثنان عنده جميعاً فتعجب وتحير { قوله وهذا أولى } اذ قد ناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولا فعلى الاول يكون كافيا في الحكم من غير مدخلية امر آخر كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا لالف وعدمه هكذا قال الهروي

والبديهي والضروري والفطري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق الفطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية الغاية * ولم يتعرض من مبادئ الفطريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله انس) مصدر أي يرى رؤية انس وكذا مرا أي يجد الحلو وجدان مر وتصديقه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين تكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد الحل لمن غالط فلا أمان فيه وتعرض شبهة فيقصر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا يرفع الشبهة أو يغالط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

---

(١) واتحسر بانه لا يرد عليه اهم كموي {٢} وهي المسماة بقضايا قياساتها معها { منه } {٣} وفي نسخة البردعي

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل علة لعدم الثبوت وقوله مما لا ينافي الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الأول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد نقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكر هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون الشكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر ويكون بالفاء جوابا للما (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا ابطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطالا من مذهبي أخويهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثلتهم يعني أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي أراد أن يبين ههنا ابطال مذهب اللاأدرية ردما تمسكوا به ليتم الرد على الثلاثة جميعا ولله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامي ثم أشار الى رد اللاأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا صيغة) فيه نظر اذ مآل ماقالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلا تاما للاأدرية بلا ضميمة ان ما لا دليل على شيء منهما يجب التوقف والشك فيهما (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل اللاأدرية بلا ضميمة (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للاشياء الخ) ما تأخير قوله مما لا ينافي يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت النافي للاعتقاد لدلالته على الوجه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وابطاله ههنا لانه لا ينافي مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء على زعم الناس) قال (المنلازاده) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضا ينافي دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان الشكل مشكوكا عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الشكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الشكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادي) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من اللاأدرية أي ومن البين أيضا ان تقابل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكثورا (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووهم وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضا على زعم الناس ووجهه ان الحكم منهم بأن رأي الناس زعم منهم ينفي مذهبهم فانه لما كان للشكل ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقابل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبني على زعم الناس والا فكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقا مخصوصا لا يتصوره الشاك والحاكم بان الشكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كموي)

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللاأدرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها تفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة عبرة للاغاليط لطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة ان تعيا بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كعلم والغلط بالتاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللاأدرية بناء على زعم الناس وكذا تقابل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع وكون الشكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادي لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية أيضا لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي أسماء اليقيني على مذهب اللاأدرية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ) واشار بحث بان الظن مطلقا لا يكفي في العلوم العملية القطعية كما بين في موضعه (ولي الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا ينفي ما ذكره فيما سبق من انهم جاهلون جهلا مركبا ولذا جعل اللاأدرية الشاكين مثلهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى محصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي ان لهم معلوما تصديقيا غير يقيني وقد ذكر آنفا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير اللاأدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لان يثبت به مجهول (قوله انه غير محذور) قال المحشي الخير آبادي قيل عليه ان التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهي وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهي عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكاية (٥٧) والنكال كذا في شرح المشكاة في باب قتل أهل الردة وقد ذكر في شرح الوقاية أيضا الاحراق من جملة التعزير في الاواطة ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم ثم انتهى وفي بعض الحواشي لهذا الشرح حكي ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار فلما احس يتضرع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار وكيف يتألم بها فتاب ورجع عن مذهبه

بعض ما ثبت تصوراته ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضا ليس الا خيالا ووهما عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللاأدرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضا بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطرق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد انه غير محذور واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهي عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة بانفسها بل الاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتا على مر الدهور (قوله وبالاسوفا أي محب الحكمة) الاوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله (قوله واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل وقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات البديهي المطعون مع زيادة سبب ثالث نافعة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(عصام) (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم) خبر المبتدأ هو قوله واطلاق الحكمة وفيه ان الوصف بالمموهة أغنى عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الا مموهة) من موه الشيء اذا طلاه بالفضة أو الذهب وتحته نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه باثبات الحس) لا يخفى ان لما طرف لجوابه وسببه وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في موقف اثبات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من تجريدها عن الظرفية وجعلها لمجرد السببية ولو قرئ باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد* بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الاثبات والسكون المذكوران لا تصيران سببا للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الامر في صدد الاثبات والتعقيب شيء آخر فلما ثبت وكان جاز هذا سببا للتعقيب بالمذكور هكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحملية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما اثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عليهما اراد ان يثبت سببا آخر للعلم يوجب العلم قطعا وهو الخبر الصادق فقال ما قال فتدبر (كموي)

(قوله وليس ههنا سبب الخ) هذا إشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشي الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاماً للغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المنافاة للحقية حتى يصر عدم المنافاة لها بل يكفي فيه اثبات المنافاة للجزم بها واثبت ما نفيته بل نفيت المنافاة للحقية (قوله منافاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية البطري لا للجزم بالحقية فاذا انتفى منافاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان تحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي الخيالي انتهى وعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل في توجيه كلام الخيالي من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالسفسطة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقا) أي اعم من ان تكون عادية أو عدمية أو لا أدرية (ولي الدين) {بعض}

من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وخفاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي خفي عند أحد جلي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعي البداهة مخطئاً (قوله فلأن غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه نوع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزموا فإليه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط لشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) وفيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم وانت تعرف ان تحمل حقية بعض النظريات على حقية بعض النظريات في نظر العقل أو تعدد اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاأدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت

{قوله لانه نوع الالزام} فلا يرد ما ذكره {الطورسونزاده} من انهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون هنا سبب عام للغلط عام وان يقولوا ان القول بأن بديهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالاً كما اختاره الكستلي * ان قلت فيحكم بانتفاء أسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلاليا لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لا في الاول ولا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله منافاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني ان منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة منافاتها للحقية فنفي المنافاة للحقية نفي للمنافاة للجزم بالحقية فتدبر (قوله عند غير اللاأدرية) يدل على ان العندية كاللاأدرية تنكر الحقائق انفسها وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص المحصل من ان العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كموي)

(قوله فتـأمل) لعـل وجه الامر بالتـأمل اشارة الى أنه يمكن ان يدفع الدور بان يحمـل أحدهما على اللغوي وثانيـهما على الاصطـلاحي ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انمـا يستقيم على تقـدير ان يكون المـراد بالعـلم المعرف هو اليقيـني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخـفى (قوله وقال شارحـه) الظاهر ان يقـال شارحـه قـدس سره أو مايؤدي مؤداه والا فلفظ الشـارح مبهم يشمل الشارح سيف الدين الابهـري والشارح الـكرماني والشارح الآخر من بعض الأفاضـل لـكن المتبـادر من المطلق هو الفرد الـكامل وهو الشـارح قـدس سره كما ان المتبـادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شراح كثيرون (ولي الدين)

تفسير من اعم حتي يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضي فتخرج الحياة والوجود مما هوشرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيـان التجلي بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصـديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخراً على انه لايصح الاكتفاء في تفسيره بمـا هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العـلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ماسينقله عن صاحب المواقف من ان تسميـة الظن علما يخالف العرف واللغـة والشرع فتـأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعـلم بانه اخص يتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات العجم فيفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقـوله لمن قامت هي به (قوله والمتبـادر من البـاء الخ) الظاهر انه تخريج للتعريف بجعل الباء بمعني السبب المفضي وهذا يخالف ماسيأتي منه عند قول الشارح قلنـا هـذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب اراده السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون سبباً حقيقياً (قوله واكتفي في بيان التجلي بالاتضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول أعم من الثاني لشموله التصديقات الغـير اليقينيـة ما عـدا الظن من الجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بانه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشـك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لـكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينيات فمراده بالظن غير اليقيني فانه كثيرا ما يستعمله بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الـكيفيات النفسـانية من شرح المقاصد بانه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة والثانية صفة توجب تمييزا الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينافي ما استفاده من كلام الشارح ههنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح ان يتمسك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما نقلناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجها لهـذا النقل ههنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس الله سره (كموي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا يخفى عليك انه يفهم من هذه العلاوة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من انه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناك فارجع ثمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على المحشي الخيالي حيث قال لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره هذا المحشي مبني على مذهب المتكلمين

كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للحاق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

(قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق أو الى الثبوت (قوله لان النور صفة الخ) وليس بعلم فلو لم يذكر قوله لمن قامت هي به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة) (تفسير)

أي وكالنور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلى بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتقييد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرجه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن معه الى انه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقا للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فاخرجه) أي أخرج ادراك الحيوانات العجم خص اخراجه بالذكر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للحاق) وأنت خبير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيدا لاسباب العلم كما سيجوزه فلا يلغو فتأمل (كفوي)

(قوله ويكفي في صحة الخ) هـذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين نقيضي التصديق والتصور واما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقـديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ماذكره سابقاً بقوله وفيـه انه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قوله وهو ظهور شـمول الخ) الظاهر وهو شـمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذلا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا نقائض لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخـذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تأمل *أقول يمكن ان يقال ضعف المبنى لان مبناه على تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات واما اذا فسرا بالمتنافيين لذاتهما فكان له نقيض فقولهم لا نقائض للتصورات مما لا ثبت له قال الشريف في الحواشي العضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواه فيوجد في التصورات أيضاً كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها ممكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة)حال من النقيض

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيـه ان اثبـات الاحكام للنقيض في التصور لايتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصـديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ماقيـل في الكشف عن ماهيـة العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هـذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهـل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف

(قوله مجازيا) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي العضدية ماذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييداً ايجابياً أو سلبياً ويسـمون هذا نقيضـاً بمعـنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائراً معها شيئا واحداً ويسمونه نقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سـلم فليكن الخ) يعني انه لو سـلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات نقائض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المـذكور في التعريف وفي قولهم لا نقائض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المتمانع لذاته لاالنقيض في التصور ولا ماهو الاعم منهما ولا شك انه لانقائض للتصورات بهذا المعني ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبنى ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصـورات احتمال النقيض أصـلا كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف نعم يحتمل ان يتصور اللا انسان لـكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في صحة استعماله الخ)اشارة الى الجواب عما يكاد ان يتوهم ههنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور واما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فها لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقا بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفا فتذكر (قوله عنه) أى عن التعريف الثاني (قوله حالا أو مآلا) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر العضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورية صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورية على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً   (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ)قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينيات نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والصورات بلاتعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينيات بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان ووجه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن أن يعبر عنه عطف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر العلمي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (الميرزا آبادي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على العلمي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه أو من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان(قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها للترجيح ولك ان تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بجعل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست بعلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر ويوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا   (٦٠)   يشمل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فمع كونه حملا للعام على الخاص من غير قرينه وكونه مستلزما للانتقاض   (وهو)

هذا * فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال وبنيه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفي وجود مالم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض) اشاره الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرف بهذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا اشاره الى مرجح آخر للاول عليه

خروج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالمجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفه غير منضبطة سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا ارتكاب تمحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان التسمية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال(الميرزا آبادي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الاتحاد والحمل على الالصاق بعيد لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه يحوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يجعل من قبيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره المحشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلا كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصله في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف ويحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فترتسم كل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية السريفية المعدنية وانه على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت بهذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله ووجه انه لو فسر الخ   (كموي)

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعرف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفى المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكماء الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك (قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجيئ تفصيله فى بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخالق ويصح ان أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم فى كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً بقي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لاينفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما فى صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لاوثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عمال السلامة هذا * وفيه بحث لان

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخالق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخالق لدفع ما يوهمه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر فى الثلاثة (قوله لانه لذاته) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدعى وان كان صلة الثبوت لايتم التقريب اذ مجرد كونه ثابتاً لذاته لا يستلزم ان لا سبب لعلمه تعالى وان اريد انه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب كان مصادرة على المطلوب اللهم الا ان يقال المراد هو الاول وكون ذاته تعالى علة لعلمه لا يستلزم اطلاق السبب عليه والكلام انما هو فى اطلاق السبب فتدبر (قوله نعم فى كون علمه تعالى الخ) فحينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية فى علمه مما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب فى الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخالق فعلى هذا يكون جوابا عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لانكشاف المسموع والمبصر) يعني انهما سببان لانكشافهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه ان الكلام فى علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا فى علمه الاضافى الذي هو الانكشاف فلا وجه لا يراد هذا الكلام ههنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة أسباب علم المخلوق كونها أسبابا لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها أسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التى يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سببا لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارها أيضا (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخالق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفى تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كموى)

(قوله مميزاً) هو بكسر الياء صيغة اسم الفاعل (قوله لايناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لاخلاف فى جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارى تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما ما لا يستحيل فى حقه فعندنا وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو مايدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات انتهي فمن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه مايشبع ويغني من جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضى ان لا يكون الخ) وهذا المقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولا لانه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجبهما كما قيل أيضاً * أقول فيه بحث أما أولا فلان هذا الاقتضاء مبنى على ما حققه الشريف فى كتبه من ان التمييز فى التصور هو الصورة الحاصلة فى الذهن ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان وأما على ماقيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات وبالتمييز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضا هو الصوره والنفى والاثبات والتغاير الاعتباري كاف فى الايجاب كما في قولهم الضرب يوجب التأديب فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون النفى والاثبات وكذا التصور على ماذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم فى ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما فى الحذف واما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التمييز فيكون المعنى ان ذلك التمييز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفى انه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق (ولا) الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجيه في التوجيه هو ان يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله (قوله وانه يتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه يتجه عليه انه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملا لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالامور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذهباً للامكان الذاتى (قوله الى دقة)من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استفاده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق وراعاه أولا ثم راعى الافضلية والاهمية (قوله هذا انما يحتاج اليه)الصحيح انما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ)لكن هذا المعنى لا يلائم المقام فانا لسنا فى صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي ثبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قبيل اعطيتك لا عن شيء وعلى هذا كان الاحسن ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحالها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزاً لكن لا لمحالها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محاله مميزاً كما يجعله متميزاً كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علماً بل مايوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيداً للعلم ولك أن تجعله قيداً لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافى قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تحمل اللام فى قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

(قوله عند الحكيم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي
والراغب والحليمي وأكثر الصوفية وأما عند محققي المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره كذا
في الصحائف وفي الاربعين للامام الرازي (قوله ويتحد معها الى قوله بالاعتبار) ينبغي ان يكون زائداً (قوله الا ان
يجعل الى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لان السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع ان المحققين قد
اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين
واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية
الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها المدركه
للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها لا بذاتها وذلك لاينافي ارتسام الصور فيها انتهي واما على مذهب
جمهور الحكماء الذين قالوا ان محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون
السابق تجوزاً ولعله لهذا أمر بالتأمل (قوله ولعله الى آخره) راجع الى ماقبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (ولي الدين)

وصف لاجزاء الشيء لايسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم
فالمراد قوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار ويتحد معها بالذات لان قوة
الشيء لايجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب
المعالج لنفسه قوة نفعه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل
آله ليس غير المدرك فينبغي أن تترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ماسبق من أن تعريف
العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركه الا أن يجعل السابق تجوزاً
فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لايكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما
خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله
تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى
يحتاج الى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسه) الاولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب
سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق
هو العقل لاغير) فيه أن الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب
الظاهري كالنار هو النفس * ومما يقضى منه العجب ماقيل فان قيل الخبر الصادق انما هو

(قوله لا يسمى آلة)
فجعل الحواس آلة ليس
في محره وفيه انه لابأس
بأن يسمى آلة بالنسبة
الى بعض أفعال ذلك الشيء
نعم الآلة هي الواسطة بين
الفاعل ومنفعله في وصول
اثره اليه والحواس بالنسبة
الى الادراك ليست كذلك
اذ الادراك ليس من قبيل
الافعال فاما ان يصار الى
الشبه والمجاز أو الى ان
الادراك فعل من الافعال
والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله

(عصام)

فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد ان العقل آله ليس غير المدرك) وذلك
لان الاصل ان النفي يتوجه الى القيد الاخير قيل معنى قوله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية
فقط وبانتفائها مع انتفاء المغايرة والاحتمال الاول لاحتمال كون العقل قوه للنفس والثاني لاحتمال كونه عينها وأنت خبير بما فيه
فتأمل (قوله ان يترك وصف الآلة بغير المدرك) بان يقال فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (قوله يوجب ان تكون الحواس
مدركة) فيناقض وصف الآله بغير المدرك (قوله تجوزاً) بجعل الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله فتأمل) يجوز
ان يكون اشاره الى ان قوله وادراك العقل يأبى عن حمل ادراك الحواس تجوزاً اذ لا يكون حينئذ على نسقه أو الى ان حمل
العقل مدركا أيضاً يحتاج الى التجوز اذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مرت اليه الاشارة أو الى توجيه آخر كأن يقال
أشار في الموضعين الى المذهبين (قوله الاولى ان تقول الخ) بل الاولى ان تقول ان أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات
سببا بهذا المعنى اذ لا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المفضي بناء
على انه ليس للعلم سبب مؤثر فان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كموى)

(قوله والا لم تحصر) أي وان لم يرد بالاسباب مايعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتبرة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أي سواء كان تصوراً او تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتداً بها أولا (قوله مايعتد بها) فانهم كثيراً مايذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صح جعل العلم المذكور في قول المصنف وأسباب العلم شاملا وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملا لغير اليقيني لكونه مناسبا للمقام وأنت خبير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكراه بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملا) قد عرفت ان الشارح لم يجعل العلم شاملا لغير اليقيني بل قال يتراآي من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لايقال الامر والنهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضاً قد يكون سببا للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعقود والنصب والاشارات فان كلا منها يفيد العلم بمدلوله تصوراً او تصديقا يقينيا أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضا بما سيجيء من الشارح من ان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيجيء منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة العدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبعيض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئا من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدها من غير الخارج * أقول هذا مبني على جعل من من قوله من الخارج للتبعيض وقد عرفت أنه يجوز ان يكون للابتداء فحينئذ لا يتوجه ما ذكره برمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئا من خارج الهيكل المحسوس وانما الناشيء من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

الحواس المؤفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً في الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب مايعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم إنه كذلك لا لانه المناسب المقام * لايقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفرداً كان أو مركباً فهو من أسباب العلم * وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو

(قوله وانما قال الخ) محل هذا بعد قوله ولظر العقل فلا تغفل (ولي الدين)

الثالث ويوجه الاقتصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هـذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بحقائق الاشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كثبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينيـة (قوله والحق ان يطوى الـكل) ولعل المراد بالـكل هو اختيار الشق الرابع والتشبث باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة و بعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات والتشبث بمـا في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الـكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذى يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمـه فيما هو آمن عن الخطأ من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة فى سببيتها بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه فى كمال الوثوق عليها والحق أن يطوى الـكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التى يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لاتعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر مثلا على وجه مخصوص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة فى بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسـبة لها وترتبها على وجـه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هـذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الى العقل بجملة من وجوه استعمالات العقل وطرائقه (قوله عقيب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخواته الآتية (قوله وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعماله عبارة عن استماعه وتحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أى من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا ففى استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفيه)أي طرفي بعض الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أى بملاحظة النسبة (قوله باستعمالها)أى باستعمال هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مترتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو المبصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكايصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وكايصال المخالطة الرطوبية اللعابية بالمطعوم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالمماس والاتصال بالملموسات وههنا نظر اذ السائل بصدد نقض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضا فتأمل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفى هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائميا أو أكثريا الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو ما لا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما مرت الاشارة اليه (كموى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفا على قوله يخلق (قوله وكانه الخ) هـذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانمـا قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولى الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث انه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتحد بما ذكره هذا المحشي الا انه لما كان مدار سببيته صدقه أسند سببيته الى صدقه والظاهر ان المحشي قد غفل عنه (قوله اذ الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شقا رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاقد من انه لم يتبين بما ذكره الشارح في الجواب ان مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الاسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع لحصر الاسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهرى الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان مطلق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختيارا للشق الثاني لا اختيارا لشق رابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من ان حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذى الخ) رد لما في حل المعاقد من ان ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالاعراض عن التدقيقات ووجه الرد ان مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والاعراض عن التدقيق فيما ليس بمهم كتدقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بمهم والاقتصار على المهم امر مهم أمر به الرسول عليـه الصلاة والسـلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من تحريفات قلم الناسخ (قوله ان أريد كذا الخ) أي ان أريد السبب المؤثر لـكونه سببا حقيقيا وان اريد السبب الظاهرى لـكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضى ليشمل الخ (قوله دفع لـكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاقد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحـدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغنى الحواس أيضـا عنه فجعل البعض راجعا الى العقل دون الآخر تحـكم ووجه الرد ان الحواس تستغني عن العقل لتحققها في غير ذوي العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحـكم وأما ما قاله ذلك الذاكر من ان الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سببا للعلم المبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أى بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم والفرق ان الاهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أعم وحاصله ان المقصود الاهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية اما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك ان الاولى ان يختار الشق الثاني ويوجه عدم اقتصارهم على العقل بهـذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لـكونه مرجعاً للـكل الا انهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما اما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

(اقتصروا)

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فـكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعني الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هـذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعاً اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقى والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليـه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكانه متعلق بمفهوم الـكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكانه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لـكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

في المادي ولو سلم أن النفس مجرد فلا نسلم أن المجرد لا يدرك المادي كيف وقد أجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لا تدرك الى آخره) فيه أنه لا يلزم مما ذكره الا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد انه بطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لا يقوم العرض الخ) وأيضاً لا يتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لا تنتقل عن محلها فيحتاج الى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحشي في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالاول قال (الكستلي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس وهكذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها بشرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك أولا ما في الداخل ثم يتتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه أو بعده انتهى وقد يقال يرد على كلا القولين انا لو فرضنا بيتاً لا فرجة له أصلا لم يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع الصوت في خارجه من في داخله وكذا في عكسه ولا وصول هواء فيه لا الى الصماخ ولا الى ما يجاوره وأيضاً نقل عن بعض الحكماء انه سمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفندي) بمنع كون الصوت مسموعاً في هاتين الصورتين ولو سلم فكأنهم لم يلتفتوا الى ما هو محتمل الوجود هذا (قوله مدركا بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله اذ كيفيات الصوت) لا شك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقية لا بيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالها مما يدرك بالوجدان عند اسماع الصوت كما قال الفاضل (البردعي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائماً للطبع أو منافراً له فانهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوي)

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي ثم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس *والصماخ خرق في الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح واضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من المراس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تمييزا لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله ملاقيان في الدماغ ثم نفترقان)

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بعدقوله ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ماقبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وأيضاالانتقض الحصر في الخمس بغيرالسليمة(قوله كانه غفل)أى القاموس عما فعل أى الجوهرى (قوله والا ظهر انها مشتقة) والظاهر إن وجه الاظهرية هوعمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا انه يأبى عنه عمومها لغير ذوي العقول ولعل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الخمس بالضرورة لاينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعني حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الخمس) الكون تامة وقوله بمان حال أى وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضرورى لا ناقصة وبمان فصلت خبر لها كما هو المتبادر والا برد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة فى كون تلك الخمس بالمعانى المذكورة وهي القوى المودعة فى الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرابطي) أي لا الوجود المحمولي وما لم يعلم هو الثاني لا الاول (قوله ومنهم من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادراً مختاراً على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقدقال بعض المحققين من المتكلمين بتجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر فى التوضيح على طبق الكشف (كثرت)

بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ماهو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكرفى شرح التمهيد والاصح ماعليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئى بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة فى الرد على الفلاسفة والا فالمقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لايتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجرد المنع (قوله المادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انا لانسلم ان النفس مجرد كيف وانه حال في البدن المادي ولا شئ من الحال في المادى بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على انه حال فى البدن واما الكبرى فلما بين في موضعه من امتناع حلول المجرد

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الي الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحساس حتي اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هى من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حسس الشئ وأحسسته أبصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة حسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع *وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التى أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتي أثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا مافى بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد*على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا*وفيه أن أخبار الشرع

(قوله لظهور الخ) هذا تعليل للتفسير بقوله أي بمثل الخ (ولي الدين)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبساطته لاتفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب عما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لافي اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام ههنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذي الرائحة لابنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شئ (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لايجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان كذلك كما في الرؤية وههنا قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال أجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول أزمنة متطاولة (قوله كما في الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك في الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا في كيفية الابصار فقيل بالانطباع وقيل بالشعاع وقيل لاشعاع ولا انطباع وأما الابصار فما له المستبين للعضو الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة انتهى (قوله مبثة) أي منتشرة من بثه اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها من العضلات الحاده فاقتضت الحكمة الالهية ان لا تكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شئ من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحراره والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحراره والبرودة وغيرهما (قوله ليس حراره النار) فيه انه لايصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كموي)

المتكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفيته لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مختلطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاوره الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة مبثة في العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما في القاموس (قوله وهي قوة مبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل

(قوله كذا قيل) قائله المحشى الخيالي (قوله وأجيب الى آخره) المجيب هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه اشارة الى انهما الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان العصبتين المذكورتين تتلاقيان ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول ههنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف مافي سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أومأ اليه ههنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل تتلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاقي هو مالا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقي قوله ثم تفترقان والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب ان يقال تتقاطعان فتتأديان فسقط ماقال (قول أحمد) الاشارة ممنوعة فان التلاقي يحصل عند التقاطع أيضاً وماقال (الكستلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لايلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا تدرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحكماء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا انهم أثبتوا الاين الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل تتصل العصب الايمن بالأيسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تتلاقيان ثم تفترقان تتقاطعان فتتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ماسيجيء في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض أيضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدى الزائدتين فالاولى في الزائدة النابتة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالحلمة ثؤلول في وسط الثدى والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك تكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

سواء عدت من الاعراض النسبية أولا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا انهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركه هذا اذا فسرت الحركه بالكونين في مكانين كما سيأتي وأما اذا فسرت بالكون الغير القار وهو الحركه (المتكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركه ههنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله ثؤلول) الثؤلول بضم الثاء المثلثة حلمة الثدى كما في القاموس (١) أو رأس الثدى كما في الصحاح (قوله والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولا ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف الخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول يتكيف الاهوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً لبعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لايخفي وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كموى)

(١) الحلمه ثؤلول في وسط الثدي الثؤلول كزنبور حلمة الثدى قاموس (منه)

(٢) للخيشوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق يخالف التحقيق الذي ذكره في الاطول وذلك حيث قال فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكيها وليس الانشاآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يتحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب المفردات ليست حاكية بل محضرة ليعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان تكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أو لا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسميها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصله ما ذكره في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية والمخالفة فيها على ما اشتهر (قوله فالمراد بان تكون لنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح أراد بالنسبة هنا ثبوت أمر لأمر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بانه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الايقاع والانتزاع كما توهم السيالكوتي

الا مطابقة الخبر للواقع والكذب الا عدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء عند شيء أو انفصال شيء عن شيء فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شيء لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج العقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا يطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست بواقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

ومن ثمة من بعض المعاصرين فاعترض بانه ليس بمرضي للشارح ويدل على ما قلنا ما ذكره في الاطول ونقله بعض الفضلاء وفي المراجعة اليه نفع فارجع(١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كموي)

(١) عبارة قوله لانه ان كان لنسبة خارج كما في المطول

(عصام) بادر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوته له لان الواقع لا يخلو أن يخبر عنهما فالنسبة الخبرية لا تميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان تخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفى بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص احتمالهما به وقال باريد الانسان صادق وبازيد الفرس كاذب وبازيد الفاضل محتمل فالدفعه فسرها الشارح المحقق في الحاشية بقصد المطابقة واللامطابقة فالانشاء وان كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا يخبر يقصد به عدم مطابقته نسبته لان وضع الخبر للمطابقة وانما عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا اريد بالنسبة الوقوع واللاوقوع فان القصد ابدا الى مطابقتها اما اذا اريد ثبوت امر لامر فالا في الموجبة يقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السالبة يقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فمعنى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصد في زيد ليس بقائم الى ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يتمسك به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة اعاء الى الكذب وهو حينئذ لا يتم الخ اه أطول للعصام المحشي هنا (منه)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على انه في قدرة الله تعالى فعلى هذا فلا وجه لانكار المشي على الرأس مثلا كما وقع من هذا المحشي فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبأ فليراجع ثمة وسيجيء منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ماذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجمال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومنا فتذكر على انه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والعجب ترك التعرض لهما (ولي الدين)

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف ولكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل اليست الذائقة الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الي ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال اليست الذائقة تدرك حراره المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أورد ليبطل ويحتمل أن يكون ردا على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينفيه ماوقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اني لابصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الايراد الخ) كان يقال اليست اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ماذكره الشارح والجواب هو الجواب فتأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ماعرفت في نظيره فتذكر (قوله واشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لايطابق نسبته الخارج لامطابقة النسبة وعدم مطابقتها على انه لو كان الصدق والكذب مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وانما يعود الذم الى الخبر والمخبر على قياس ماسبق منه في مبحث الحق وان حمل على المسامحة رجع الى مافلنا فيفوت الغرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان(١)لان كل واحد ممن (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع مايورد عليه من الدور (كموى)

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال انهم اختلفوا في ان الخبر محتاج الى التعريف أولا واختيارنا الثاني لما ان كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تميز يعرفون الصادق والكاذب بدليل انهم يصدقون أبداً في مقام التصديق ويكذبون أبداً في مقام التكذيب فلولا انهم عارفون للصادق والكاذب لما تأتي منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا *قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق لان معناه المخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزأ منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على ان معناه الشيء المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على معرفة الصادق بحقيقته بل بوجه مافانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهي (منه)

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله يهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هى مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لا انها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلا والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف يهون هذا ذاك (قوله لما انه لا يقع)أقول يمكن ان يقال أريد انه لايقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعليله بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احترز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون موجباً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر الفساد (قوله كذلك) أي لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله مع رجوع بعضهم)فيه أن رجوع بعضهم لا يكون الا اذا كان الخبر الاول كاذبا وذلك ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب كما سيجيء منه على ان الجارى على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواترى قبل الرجوع واحتمال الرجوع لايقدح في ذلك والالم يكن شئ من المتواترات موجباللعلم ثم ان ذلك العلم لا يزول بعد الرجوع لما سيجيء من المصنف من ان العلم التواترى على وجه التيقن والثبات فالخبر المفروض بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جاريا على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لايتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة المتواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقا للتواتر ومصداق الشيء لابد وان يكون خارجا عن حقيقته والالكان لكل مصداقا نعم قد يستدل بتحقق الحد على تحقق المحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان تحقق الحد بديهيا واما اذا كان تحققه غير بديهى كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل هنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلهم لذلك صرحوا بما صرحوا فما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أى بقوله أي لايجوز العقل (كموى)

البعد يهونه ان النسبة مخبرعنها عندتفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به أن من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكذب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين البيانين ورفعاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لايغنيك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء * في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كانه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم *والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لايتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لايتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لايتجه عليه مايتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لايوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعاً لما يتجه من أنه لاحجر فى التصور لانه يتعلق بكل شيء وكأن وضع التصور موضع التجويز مبالغة فى نفى التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لايخرج عنها شيء *وقد زاد فى الطوالع قيدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعاً وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لايفيد التواتر فى المعقول

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولانقض بمثل زيد الفاضل (قوله لها خوارج ثلاثة) أي لكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لايصح الخ) أجاب عن هذا فى الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يفطنه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكيا واسب الانشا ت ليست حاكية بل محضرة ليطالب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يتحسر على فوتها الى غيرذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ماهو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى فتدبر (قوله لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضا لايصح قول نفسه واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الايقاع والانتزاع لا الصدق والكذب فكيف يصح ان يكون اشارة الى تعريفها وبالجملة ما ذكره ليس تحقيقا

النسبة لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما فى هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به أولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدى بعن فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشئ الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه كشفه وإخباره عن الشئ لا على ما هو به وحمل الشئ على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذى هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف فى الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه ومايزيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكروأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه فى أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع ان المركبات الناقصة لاتدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لااشعار فى كلام الخيالى بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وان كان بعيدا بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلا أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار فى هذا الاستعمال بمعنى الاتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام فى الاخبار بمعنى الاعلام لا فى الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر فتدبر (البعد) (قوله وما يزيفه كلام الشارح) اعلم ان الشارح فى شرحه لم يقطع بكون الشئ عبارة عن النسبة بل جوزه وجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضاً فانه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعتبر بين أمرين فهى في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالاخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذى هو به من الاثبات والنفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يجعل الشئ عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشئ على الوجه الذى هو متصف به صدق ولا على ماهو متصف به كذب انتهي واذا أمعنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشئ عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معني الاتيان بالخبر لا على معني الكشف والاعلام كما أومأنا اليه

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر في صورة الدليل تنبيه على البديهية أو اثبات للحكم بالبديهية لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه كخبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتبت أدت الى العلم والاستدلالي هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيما سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري يحصل بالمادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم انتهى وأما خبر الرسول فلعله لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرده عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجيء من الشارح (قوله كخبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجيء منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافياً * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تجديد نظر وكيف لا ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلا في مشتركة من ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كأنه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك أن ترد قوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فتكون

مقدمة تتوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر كما اعترف بذلك حيث قال وقوع العلم يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً فكيف يستدل بها على ان الخبر المتواتر موجب للعلم بل يجب ان يقال بان الخبر المتواتر صادق قطعاً واذا كان صادقا قطعاً يفيد العلم بمضمونه قطعاً على قياس ما ذكره الشارح في خبر الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مدعاه بل انما يدل على أن صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجباً للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فموجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجباً للعلم وان كان عند حصول تلك المقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا الفطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لا على افادته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لا في الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو على ضروريه الضروري لا على الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافياً) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورية العلم الحاصل به ضرورية والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انهما متنافيان ويمكن دفع التنافي بما سيجيء منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود ان ايجاب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بأن ما ذكر في صورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة

---

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القبيل فتأمل (منه)

وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ماأجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة في ان العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني انه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم ان كون الخبر المتواتر أمراموجبا للعلم الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطيء على الكذب انما هو تصوره بالنسبة الى السامع فان معنى قوله لايتصور تواطؤهم الخ لايتصور سامع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه واسند الفعل الى المفعول ولا شك ان السامع في المادة المذكورة يتصور كذب مخبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج الى التقييد على انه يمكن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن بالوصول الى واحد من شرائط الافادة كاستماع السامع (قوله ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه ان المراد بعدم التصور ههنا انما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهي فالمعنى ان يعد اتفاقهم مستحيلا عادة كانقلاب الحجر ذهباً لا عقلا كاجتماع النقيضين فثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل مايتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه انه ان اريد الجواز مطلقا فلا ملازمة لجواز ان يجوز بالجواز الغير المنافي لليقين كجواز نقائض العاديات كانقلاب الجبل ذهبا وان اريد الجواز المنافي لليقين فلا يتم التقريب اذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا اليه فلا عجب في الجواب المذكور فضلا عن ان يكون أعجب (قوله ولتوقف العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأنت خبير مما ذكرناه بان العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما في العلوم العادية (قوله ما يصدقه) أي مايبين صدقه وتحققه ويكون دليلا عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه ان دأب المصنف في هذا الكتاب الاقتصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الاحوال (غير)

فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورية الحال والظاهر ان قول الشارح بالضرورة صميمة من عند نفسه أخذا من خارج لامن عبارة المصنف وسيشير المحشى الى امكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله ثم ان كون الخبر المتواتر الى قوله غير ضروري) ان حمل على انكار ضرورية الامر الاول يرد عليه ان انكاره بعد ما استدل عليه الشارح بقوله فانا نجد من أنفسنا الى آخره مكابرة ظاهرة وان حمل على انكار ضرورية الامر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأبي عنه قوله كما يفيده ترك الاستدلال عليه فان كون ذلك العلم ضروريا يفيده تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم ان قوله وما سيذكره الشارح الخ على التقدير الاول كلام مستقل اشارة الى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضروري بان يقال قد استدل الشارح على ضرورية الامر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب ان ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع فتدبر (قوله موجباً للعلم الضروري) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة على ان يكون متعلقاً بموجباً كما يظهر بالتأمل في كلامه (كفوى)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصارى في الطبقة الاولى أربعة كما قد عرفت على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على انهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشاف وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا سترة فيه كما قال (الكستلي) (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان صيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب وأشنعه جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبديهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداهة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر النصارى ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوى ان كل متواتر موجب للعلم وتلك الدعوى بديهية كما مر فيما سبق فحاصل الاول أن خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بعكس صغراه الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض تلك الدعوى الكلية وحاصل الثاني ان كل متواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شئ مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شئ من المتواتر بموجب للعلم وهذا أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعي أو مستلزمة له (قوله لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجئ (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أمر متحدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم متعددة ينقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلا انتقش بذلك ولا ينقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الأخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكروا أيضاً ولا يخفى ان الظنون مع انها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قويا من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا انبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأييد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى أن صيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن الاولى أن لا يكتفي في دفعه بذلك بل نشتغل بحله لازاحة الشبهة عن القاصر وتجميع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس لوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه* فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانياً بوجود المانع وحله طرق* منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيدين في التمثيل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على أن عبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي *دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعا علما بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لايحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لاداعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهي وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهمزة أو كسرها أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار ههنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

أمثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فيهما أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجباً للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لاينافي ما في التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جداً والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأبيد دينه على ما في خلاصة الطيبي والا فتأبيد دين موسى ليس حسياً حتى يجري

الاشتراك في الاعتقاد لايفيد في المقام بل لابد من اشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصاً باليهود ويمكن ان يقال المراد هو الاشتراك في الاعتقاد والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ماهو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف (فيه) الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوقا ومتى ومارقيش قال البيضاوي في تفسيره روي ان رهطا من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فمسخهم الله تعالى قردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيكم يرضى ان يلقى عليه شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب وقيل كان رجلا ينافقه فخرج ليدل عليه فألقى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وألقى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لاتستبعد في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يكون رقيباً عليه يدور معه حيثما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ ضبعه ورفعه الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كموى)

(١) أي طور زيتا تجاه المسجد الاقصى كأبي قبيس تجاه البيت الشريف (منه)

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر أن الغرض من ايراده هنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالته على تخصيص الخبر ههنا بالامر الديني نظر اذ الاعلمية أمر وكون الخبر سبباً للعلم أمر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشائين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو اليدين وقال أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق مايقول ذو اليدين فقالا نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدتين للسهو قال في الاطول وفيه إشكال وهو انه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقا ولا يخفى انه يتجه انه كيف يظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق (عصام)

فلا بد ان يلتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انساه ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهي (قوله كل ذلك) مقول قال (قوله قائلا) حال من ذو اليدين (قوله اشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعني وفيه هذه الاشارة (قوله لازائدة على الدليل) وحينئذ يكون التعبير بالتأييد مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالمنفي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدا على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل)أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أومفعول)أي المنصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

جواب الشارح على بعض ماذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (قوله كقوة الجبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو نقض اجمالي بعد التفصيلي (قوله كالسمنية) أي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لاطريق الي العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لايفيد العلم أصلا بل الظن وانه لايجدي في المسائل اليقينية والجواب التفاوت في الالف والعادة ماذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهراً سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمر دنيا كم وخالفه ذو اليدين حيث قال في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ماتركه منها سهواً وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لا زائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول ولك ان تجعل المؤيد اسم مفعول صفة للخبر احترازا عن الخبر لا في امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرجه عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الـكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد المخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض الموجبة الـكلية فتم المعارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ) فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه عليه هـذا المنع بل يفيده قوة جـداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيـد لليقين نفس الآحاد أو نفس كل واحـد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبنيا على الاول وان يكون الـكلام على الثاني متروكا احالة على المقايسة فلا يرد عليه بما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلا بناء على ان المتواتر نفس الآحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التعيين (قوله من ذلك) أي من الـكذب يعني ان واحـداً منها مانع عن الاجتماع من الـكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الـكذب واذا كان كذلك يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فـكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الـكذب بل يجوز كذب كل واحد منها والعلم عقيب تلك الاخبار انمـا هو (٨٠) بخلق الله تعالى عندنا كما في المواقف (قوله ولامكان) عطف على قوله بل واحد منها بحسب المعنى (قوله فيفيد الاجتماع) أي اجتماع الجزءات (قوله بذلك) أي بصدق كل منها (قوله أو المجموع) قد عرفت مافيـه (قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد) هذا ينافي ماسبق منه من ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجملا بان يلاحظ آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقـد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آحاده على وجه التفصيل معا لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هـذا وذاك وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا أيضاً لـكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذاك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحـكم والاثر فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسعهم دار ضيق وبالاعتبار الثالث يسعهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لـكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل من هذا القبيل قول المحشي فليفد الآحاد مالا يفيده كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فان الظاهر انه أراد بنفس كل واحد كل واحد معاً لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام كل واحـد معاً لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الآحاد المجموع المأخوذ مجملا وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى الذي أراده به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الآحاد مجتمعة في نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت مافيه أيضاً (كفوي)

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فليفد الآحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصـدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء وبمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هـذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم علي الـكذب ولا علينا ان اشتمل (جواب)

(قوله وفي صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالنقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) المجيب هو المحشي الخيالي وكذا المورد بعده (ولي الدين)

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الي الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي اني أضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى * وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفي ان الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله لمجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثا لمجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع أبيه ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبياً فتأمل (قوله ولا يتمكن) أي من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعنى ان الظاهر ان قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالي والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها ومجيئه بمعني الصفة الازلية القائمة بذاته تعالي وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعي الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً للفاعل وفاعله قوله من ادعي الرسالة فالمعني قصد به من ادعي الرسالة اظهار صدق في دعواه (قوله والا لكان فعله معللا بالغرض) أي والتالى منتف عند الاشعرية فلا يطابق التعريف مذهبهم وفيه انه يجوز أن يكون التعريف المذكور للماتريدية القائلين (٢) بان أفعاله تعالى معللة كما ذكره الشارح في تهذيبه وشيد أركانه هناك (قوله دلالته) الظاهر قصد دلالته ولعل ترك القصد من قلم الناسخ (قوله فالقصد ههنا الخ) فيه وقوع فيما هرب منه فان الدال الذى هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذى هو الصدق فائدته المترتبة عليه فقصده به يستلزم كون فعله معللا بالغرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما هرب منه واعتراف بما نفاه (قوله لاقصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

---

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع في حقه تعالى وأيضاً لايعلم حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أوغير مراده انتهى وقد قال الكستلي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشعرية فهو انها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما اشتهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديبعي في التمييز قال الترمذي والزركشي وابن حجر لا اصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخيالي (قوله وأجيب الخ) المجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعا حقيقيا في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعا للاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به معناه انه لا يحد به نفسه لا انه لا يحد به شئ أصلا (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأبى عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة ههنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأبى عن هذا التخصيص وانما يأبى عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضا هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأبى عن التخصيص ههنا لو وجب التطابق بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل (نهى)

في كتاب) قيل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان أنبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى (قوله يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن تجدد الوحي لا يستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لا في الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) وعلى أن يجاب عنه أيضا بتعميم التبليغ للتحقيقي والحكمي وحمله على ما يعم التقرير و بتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وبتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كموي)

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه أعم مما اعتبر في المفهوم فطن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يحمل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأبى عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقيل وكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة وورد على التعبير بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب أنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على المفسرين له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غيرهم مع أنه يمكن حمل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أو لأن العلم) عطف على قوله فلان العلم الخ وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي ههنا بمعنى مع يعني ان هذا التعريف يقتضي ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقيل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة اللزوم (ولي الدين)

(قوله على ماقيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي فانه قال خرج بقوله الى العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على مافسره لايعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهى (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما (٨٥) يقع في المقدمتين (قوله وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال أراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فحمل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تناوله للمقدمات مع انها ليست دليلا عندهم فينتقض التعريف ولك أن تحمله على البيان والتوضيح أي يلزم تناوله للمقدمات أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ماذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كما في غيره لاسيما عند سلب احدى المقدمتين كقولنا لاشيء من الانسان بجماد وكل حجر جماد فانه ان قولنا كل حجر جماد منعكس لكون بعض الجماد حجرا وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أولا لكن لما اختار كلا منه الى تفسيره به خص النقض بالعالم والا فيرد النقض بالمقدمات الحدسية اذا أخذ في قوله صحيح النظر فيه على معنى ظاهره كما لا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه مما يمكن الوصول بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة في تعريفات مايختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالمعنى ان الدليل ما يمكن الوصول بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كموي)

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ماقيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاً ما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلأن العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم مخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه وجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يحمل قرينة على انه أريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن الوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يعني ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه بصحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

(قوله مما قيل الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره (ولي الدين)

(قوله واورد سحر المتنبي) بانه يدخل في تعريف المعجزة مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبي ليس بمتحقق ومادة النقض لا بد أن تكون من المتحققات وأجاب المحشي الخيالي عن هذا الايراد بان اظهار الشيء فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبي فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف بقي انه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كما في شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار قيد الحيثية مغن عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا انما يتفرع على ما قبله ان لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبي وذلك محل بحث (قوله لانه لا يندفع به الخ) فيه ان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الذي ذكره كما لا يخفى وان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب على الاسباب فارق بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط (٨٤)

وأورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا له وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار عليها كلما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجز بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم ينبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما وهم احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل* والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهى (قوله عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة) اذ لا يصح ارادة اظهار صدق الدعوى عما وجد قبلها وفي نسبة الاحتراز عنه (أو)

الى قوله من ادعى النبوة نظر فانه انما يحترز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء) كالنور الذي كان يلمع في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه كما في شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوى النبوة فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كتفي رسولنا عليه السلام وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يري من قدامه كما في شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحرك في المعقولات حركة من باب الكيف الى أن تجد مبادي هذا المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادي على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادي فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة المعقولات في ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف في حاشية المطالع وأشار اليه المحشي في معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل فتدبر (كموي)

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وفيه ما عرفت) يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين الشيئين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في اللزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ماعرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجاب عن الايراد المذكور بأن المراد لزوم نفس المدلول لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبأن المراد باللزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو اللزوم اللغوي وهو عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال مع دلائل انتاجها لا وحدها فهذه أجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف يتنفر عنه طبيعة التعريف ومع ذلك في الكل فساد يظهر بالتأمل وههنا جواب تاسع ذكره بعض الافاضل وهو ان كل واحد من التعريفات الثلاثة مبنى على اصطلاح فلا يضر خروج ما عدا الشكل الاول على الاصطلاح الثالث كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية عن الاول والمفرد والمقدمات المتفرقة عن الثاني وهذا أقل تعسفا من الكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فالقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف في تكرر الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أتي به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف ما قيل حيث عمم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أتى به ما لم يعلم صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذبا لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذبا بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المنافية للنبوة ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولا آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ماعرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به (قوله فالقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتي به من الاحكام أيضاً بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتي به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن

(قوله ولا يخفى الخ) هذا شروع في الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ماقيل الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ) أي حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسبية إما ماذكره في حاشيته على شرح الشمسية من ان القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه مايدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لايتعدي بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتعدى بها وإما ماذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه اذا قيل قول من قضايا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قبيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال والثاني ان الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى مافوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان هذين الوجهين لاينافيان التوهم والانسبية (قوله ولايخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبحثهم وهم المنطقيون انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه ان نظرهم بالذات وان كان في المعقولات الا أن لهم شغلا بالالفاظ أيضاً لتوقف الافادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ماقيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولا آخر واما ماقيل ان المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو انه يلزم حينئذ اثبات الواسطة في الاستلزام وهو مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول ليس باجنبي بالنسبة الى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعنى ان تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتي يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلفظ) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على ان هذا أي يرد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفا للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه انه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب ايراده ههنا (قوله الاعم من الدليل بالمعني الاخص) بجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعني الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا ان يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ما حققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن و بين شئ لانتفائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متي سلمت مقدماته (كفوى)

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرجه عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله المؤاخذة بانه مما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتى يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل يتممه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعنى ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغني ولا يسمن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين احترازا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى أن قوله في التيقن مسامحة لان اليقين صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلا بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع ما لا يسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى أن ما ذكره من الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فقد تحقق التقدم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسيماً من الخبر الصادق قسيما لخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالي ومحصول

به اندفع ماقيل انا لا نسلم الى آخر ما ذكرناه على تفسيره بان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والقائل هو المحشي القريمي حيث قال وههنا احتمالات هي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة أو عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد ولا تتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش (عصام)

ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالي فالظنون خارج عن المبحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الاوهام من ان الاعتقاد في المشهور مخصص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقولا أو الراجح ليعم المحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين يتجهان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحا به في كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامر الخ) لعل هذا أصيبة من عند نفسه جوابا من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كموي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله حتى يتجه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد مما أتى به من الاحكام التبليغية ثابت لما مر من امر ذي اليدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقهم عليه الصلاة والسلام اياه في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان تجويز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية اجتراء عظيم وجسارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرجه عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم أشعر بشيء من ذلك ويدل على ذلك ما روي انه عليه الصلاة والسلام أقبل على القوم فقال أحق ما يقول ذو اليدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين واما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فهو لا يفيد شيئا في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام (قوله وانه لا اختصاص لهذا) أي لا له شابهه بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على انه) تعليل للنفي (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان اتجاه ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم اتجاهه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا ينبئ عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذي اليدين* وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمدا لا سهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستاذ ومن تبعه* والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلاليا لئلا يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم يعني الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم يعني الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت يعني أخص مما سبق لانه المناسب للمقام ثم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه منبئا عن الآخر حتى يتجه أن تفسير اليقين بعدم احتمال النقيض يوجب انبائه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير اليقين بما لا ينبئ عن الثبات

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بانه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضا كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله مع الغناء مستندا بان المراد بيان قربه من الضروري في قوة اليقين وكمال الثبات لا في مطلق اليقين والثبات حتى يغني عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضا (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها الى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد لملا زاده على الخيالي (منه)

(قوله بل الدلالة العقلية الخ) هذا ترق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ويتجه على جعل الخ) هذا انجاز لما وعده بقوله وله تتمة فانتظر غيرا بعيد (ولي الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم مجيئه والافلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله فحينئذ لابد) والايعود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) فحينئذ لايلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المعادمعرفة (قوله والاالخبر الرسول) أي وان لم يكن تفسيرا له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوما سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كلما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة

بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن)تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول أيضاً لايفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لاتتناول الدليل وضعاً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لايحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذفي تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لاولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواترا بالنسبة اليهم * فان قلت ماالفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لاينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لايلزمه قرينة الانادرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوما به انه لافرق بينه وبين

وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوتي والكلام في الخبر مع القرينة لافي مطلق الخبر والافخبر الرسول أيضاً قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقد يقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لاينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه بمعنى انه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لايحتمل تخلفه عنها على مايدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لاتنفك عن الخبر كما لاينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوى) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بانه ينافي عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطئهم) فيه ان عدم امكان تواطئهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضعاً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لاينفك عنه والمراد بالقرائن ماعدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كفوى)

(قوله ولعله تتمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويتجه على حمل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائل هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أي السؤال بقوله فان قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر الى قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ناظر الى قوله ولا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق يعني ان ما عد قسيما للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم انه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ بناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبنى ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوسا) يشعر بان المعلوم بالضرورة منحصر في المحسوس وليس كذلك لما سيجيء (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق) فيه نظر لما سيجيء منه في الحاشية التالية من ان معنى كون

الجواب أن الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لأنه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالي بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتي سمع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا * فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا أمر علم أنه يحكم أنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما في حكمه ونوقش في جعل حديث النية متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار يراد مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيدا لهم ان يكون سببا ومفيدا لهم فالملائم ان يقال راجع الى الجواب فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخبارا والكلام في الاخبار ثم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي الخيالي حيث قال كلام الشارح ههنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في ان هذا

(بعد)

الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وانما قال يؤيد لاحتمال في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستندا بتجويز مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الى الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٣ قال الشيخ برهان الدين الابناسي في شرح المقنع من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعا وقد اعتنى به العلماء من زمانه الى هذا الزمان فمنهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب اكتشف حلبي منه

(قوله بان وصف الشيء لايسمي آلة)قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين
وصف ووصف تحكم والاولى فى الجواب ان يقال ان مامر مبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة
فى أمر الإدراك فكأنه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة علي وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما فى التأثير
فكأن المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه
كامر فيما سبق (قوله لما
جامع العلم) فان المعدات
لاتجامع ماهي معدات له
(قوله والعقل لاينفك)
فحينئذ لايلزم ان يجامع
العلم والادراك اللذين
هو معد لهما فتأمل (قوله
للاشارة الخ) قال
(القزويني)وللاشارة الى
التصورات وقال(الكستلي)
وللاشارة الى الاحساسات
فان من زال عقله كما
لايعلم لايدرك (قوله ولا
ينتقض بالحواس) كما
زعمه المحشي البردعي
(قوله ولا اختصاص
للضروريات) هذا مبني
على حمل الضروريات
على البديهيات قال
عوض الدين هذا التعريف
للامام الرازي وهو قد
قال فى محصل العلوم كلها
ضرورية لانها اماضرورية
ابتداء أو لازمة عنها
لزوما ضروريا فانه ان نفى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً واذا كان كذلك كان باسرها ضرورية فالا فهو
أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضرورية فظهران المعترض لم يدل على التخصيص
(قوله فلايكفي) اذ لابد من الوجه والاسباب أيضاً (قوله قيل زيف)أى زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لايسمي
مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور فى التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك وكيف يتبادر منه انه عين
النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل المدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

تنافى ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لايسمى آلة له في العرف
أولا يسمي غيراً في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لايجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة
للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما
جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لاينفك عن استعداد ما
مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لامايقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في
التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى
الظن والجهل والتقليد لان العلم على ماحقق لايتناولها أولا يتناول الظن على مازعم الشارح ولا
ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد
الاحساسات إذ المراد قوة لااستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على
قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولااستعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو
المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد
وهو يخالف ما فى التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية
بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الاأن يقال المعنى بالعقل فى
كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند
الحكماء وعند أهل الشرع أمر فطرى يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى
عادة الله تعالى ويتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة
الآلات ولا اختصاص للضروريات بما يعتبها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات
كما لايخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الآلات
(قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف
لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لايسمى مدركا
به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك ووجه التزييف ان كون
العقل جوهراً غير ثابت والواضح انه قوة للعلم جوهراً كان أوعرضا والمراد بالغائبات مقابل
المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة وهي المعرفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها
الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لادراكها والافهو ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

(قوله لا يقال الخ) هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ (قوله كما مر) أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ (قوله قيل الخ) القائل والمجيب هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فلا يصح جعله) فيه ان الشارح انما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم الضروري حتى لا يصح ذلك الحمل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله والاجماع ليس كذلك) قال البابرتي الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والا لم يكن دليلا وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشي القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالنقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس بقطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليله وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الاشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفوى)

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لامحالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الان وقوعهما في مقام التفصيل نزلهما منزلة المصدرة باما ولا يبعد أن يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

(ينافي)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيجيء في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات ما نفي فقد بر (قوله والقول الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

النقيضين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكملة لدفعها* لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا لخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتمنع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ما ذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه مالا حاصله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لا حاصله فاعرفه ان كنت أهلاله فانه ربما يكتفي بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيأ فلا يكون فاسدا أو لا يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه(١) ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بانه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الالزام الخ أي لا نسلم انه ان أفاد استدلالهم شيئا لا يكون فاسدا لم لا يجوز ان يفيد الزاما مع كونه فاسدا في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان أفاد شيئا من المطالب العلمية لا يكون فاسدا فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيأ من المطالب العلمية ويفيد الزاما ويكون معارضة الزامية *شجاع على الخيالي (منه)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم بتناقض نتائج الافكار يتحقق بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا يحتاج الى الاعتراف بافادته اليقين والعلم وشبهتهم انما هي في افادته العلم واليقين فلا يستلزم شبهتهم النافية لافادة العلم افادة العلم حتى تكون متكملة لدفعها قال (قره كمال) ان كان شبهتهم في افادة اليقين لا يكون ما ذكروه معارضة لنا فانا ندعي العلم اليقيني في الالهيات ودليلنا برهان يقيني فان ادعوا الظن وكان دليلهم ظنيا لا يكون معارضتهم معارضة فان الظني لا يعارض اليقيني وتأمل (قوله بنظر العقل مستدرك) فيه ان فيه تأكيداً كما في قولهم أبصرته بعيني وسمعته باذني وأصرحنا بمحل البحث ولا نعد مثله مستدركا لا محصل له (قوله يرد عليه ان افادة الالزام) وكذا افادة الظن والجزم لا ينافي الفساد في نفسه بل نقول افادة العلم أيضا لا تنافيه فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء والفساد في قوله اما ان يفيد شيئا ولا يكون فاسدا على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم وبالفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسدا أو لا يفيده فلا يكون معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جوابا عن التناقض ان غرضنا الالزام عليكم فالمذكور حينئذ ان لم يفد المطلوب عندنا لكنه يفيده عندكم بناء على مازعمتم ويحصل الالزام ولا يلزم التناقض فافهم

(قوله على ما في شرح المواقف) هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى (اولى الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم)قال(قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم فى المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور وقال (صاحب بحر الأفكار) المراد بالعموم ههنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقا سواء كان ضروريا أو نظريا وسواء كان فى الالهي أو في الطبيعي أو في الرياضي أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قرينة ان المصنف من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيده نعم لو قيل ايراد العلم باللام اشارة الى العموم لكان أولى فتأمل (قوله لكن يتجه) ويندفع بحمل قوله صرح بذلك بمعنى انه صرح به ولم يسكت عنه أولم يكتف بالاشارة اليه (قوله بلا معلم مرشد) الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي أو بكمال عقله لان العلوم الصنعية كالنحو والصرف والخياطة لا يستغنى فيها عن تعلم فكيف العلم الالهي الذي هو أصعب العلوم والجواب عنه بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما بمعنى الامتناع فلا* قيل أقول اذا بلغ العسر الى حد كان أكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريقا يسلك فيه وهذا مرادهم أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد افترقوا (المبتدئين) الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم فى النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطؤهم لفساد نظرهم فلا ينفي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسيما المطابقين لفساد نظر المخطئين(قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لا على ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون قسيما لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم فى الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل يقتضي تقديم بعض الحكماء فى الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام فى دليل السمنية ورده (كموى)

فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بان عدم تقييد العلم كما قيد فى قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو حمل قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوي الاشعار بل يمكن أن يقوى قصد العموم بما نقله من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وماسوى المحسوسات على ما فى شرح المواقف فحينئذ حمل العقل سببا فى مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تحمل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان إبطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام الدينية أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات *لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالمناقض يفيد كون احدي

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني أنه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلا كما هو الظاهر من عبارة الشارح وثانيهما(١) ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بديهياً هذا مراده وان كان في عبارته ركاكة وتعقيد (قوله لاتستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لاتستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها (قوله لايعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه يأبى عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المخصوص لايعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه الكلى) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه الكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معنى قوله لايعبر عنه بالنظر لايعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلا بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثالا له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لايتجه وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات

مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق كذا في شرح المقاصد (قوله وتلك الافادة) أي نفسها لا تتوقف على هذه الكلية أي على اثباتها والعلم بها اذ الدور انما يكون غاية للتوقف على علمها لا على نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قيل لانسلم أن العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لا على التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول حينئذ ينقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالتوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليها) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد ذهب الشارح هذا في شرح المقاصد أن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم أنا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لاتستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لايعبر عنه بالنظر أنه لايعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لايعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولايتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لايعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدرجا فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون النظر واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لاتتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

(عصام)

(١) قوله وثانيهما ان النظري الخ قيل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لانسلم الدور لانا نثبت القضية الكلية بالقضية الشخصية المعلومة بالضرورة فيكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) فقوله المتوقفة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السيالكوتي) حاصله أنه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر ولذا حمله المحشي الخيالي على

دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ارام الكلام وإحكامه مما لاتجده فيما بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لايخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاخفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أو عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاتفي الابانات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال مايتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر)

المعنى المجازي انتهى وأنت خبير بان المنع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضا اذ لايلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل واعلم ان ماذكره هذا المحشي هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان حمل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ماذكره هذا المحشي وان حمل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ماذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله الترديد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلالي واما المقابل للاكتسابي فعلى الاول لانسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانسلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ماينبغي (قوله الا باثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقا أعم من الفطري والعارضي (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لايستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقا بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فحينئذ لايتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يذكر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسنية ولبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله أو نقول) قد عرفت انه يمكن حمل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار اليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم بحصول النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الاكبر للاصغر وهو عين النتيجة مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لا نعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم ما لم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا (٩٩) امتناع في توقف الاول على الثاني مثلا يعلم في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمرو وغيرهما من حيث انها من افراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من افراد الانسان انتهى (قوله أو الى ما رمزه به) الشارح وهو ما نقلناه عنه فيما سبق وتذكر والضمير المنصوب للايمال والمجرور للا (قوله وكله من بيانية) فيه نظر لان الظاهر انه جعلها تبعيضية (قوله فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلاثة من ان مرجع الحدس والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج الى الفكر لادخال التجربيات والحدسيات قد قصر نظره فان التجربيات والحدسيات خارجان من المقسم كما ذكره هذا المحشي وكيف يصح ادخالهما في القسم فان قلت هما داخلان في قوله من غير احتياج الى الفكر قطعا فان الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج الى النظر قلت الفكر ههنا بالمعنى اللغوي وعدم الاحتياج اليه لا يشمل ما سوى الاوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شئ أي على شئ سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه* ولك ان تكثر دعليه حيث ان العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقا فتأمل (قوله ولا تتجه هذه الامور الخ) حاصل الاتجاه ان تعريف الضروري تدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها انه ثابت من غير احتياج الى الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى ووجه عدم الاتجاه ان حاصل التعريف ان الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولا شك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا اتجاه

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشاره الى أن الدعوي كلية كما حققها الآمدي لا مهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زياده تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى ما رمزه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) حمل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وحمل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصوب أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحدسي وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا تتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجلى البديهيات واولاها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر تحت الاكبر وثبوته للاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

علم الاستلزام أولا فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لايتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك ان هـذا الجواب مبني على الغلط فان ما يتوقف على تصور هذين التصديقين انما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والـكلام في الثاني دون الاول والحق ماذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لولا التصـديق باستلزامها لم يحصل التصـديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية مافي الباب ان التصـديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الاول وذلك لايفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انما تدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ماصرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً ان كان معلوما كان ضروريا أو نظريا والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوما فثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لايستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان محصل الجواب) أي محصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج منكري افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الافادة وذلك لايقتضي الا توقفهم في الافادة ففيه

نظر لان دعوى انتفاء معلومية شيء لايقتضي التوقف فيـه لجواز الجزم بنقيضه فان انتفـاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون بتحقق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلوميـة ليجعل مقدمـة لابطال دليل المثبت على ماسيجيء منه أو لابطال صـدق تلك القضية الـكلية على ان يكون تقرير الشبهة هكذا اثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ماليس معلوما كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جـداً) لاأرى وجها لـكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعده البيان ان أراد بالبيان ما ذكروه في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان أراد به غـير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لـكم دليل على صدق تلك الـكلية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لـكان إما ضروريا وإما نظريا والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسى الى آخره) لا يخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلا حيث جعلوا كونه ضروريا أختا لـكونه نظريا وقدموه عليه ولم يتعرضوا لدليل المثبت أصلا ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لايخفى على من ذاق حلاوة العبارة

فان قيل هذه الشبهة انمـا تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى انتفاء صـدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك امابانتفاء صدقها أو بانتفاء العـلم هذا * ولايخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيـد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليـه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بأنه لوتم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسى أن يقال الدعوي بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولايجدي فيه النقض

(أو)

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لايخفى عليك مافي ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الـكلام في أبـكار الافـكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لـكون النظر مفيداً للعـلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن چلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر اذ لانسلم انه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازما بينا غير ضروري ولامبرهن عليه * خو اجه زاده على شرح المواقف (منه)

{قوله والا فكيف }أي وان لم يكن مراد القائل ماقلناه (ولي الدين)

(قوله لم الكل) أي كل كل وجزء سواء كان لهما مقدار أولا وفيه نظر اذ الازيدية في الكل لاتتصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيما ليس له مقدار اللهم الاأن يقال أفعل بمعني أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أي لا يكفي في اتمام الحكم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لاتتصور بدون صغر الجزء والجزء ههنا اما نفسه أووصفه ولاصغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لاوجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولي أيضاً اذلامقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعى صغريتها كما عرفت (قوله بالتركب) من الهيولي والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أوتوصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم من جزئه) فيه نظر لما عرفت

لم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذماله مقدار اذا أخذ مع موصف فهوكل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولي والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوي مقدار الصورة بل لابد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركبه من أجزاء لاتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شيء) فيه أنه يتوقف على تصور الشيء فكيف لايتوقف على شيء الاأن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لابد من تصور معني من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف ❊ لايقال لابد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لابد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معني الكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قديكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم

ان أعظمية الكل تستدعى الصغر في الجزء ولاصغر فيما لامقدار له على انه لاوجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار غاية مافي الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لابد الخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بان المذكورات من تمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقاتهما

الاانه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أى من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفي انه لا يحتاج الي الزائد على تصور الطرفين ولوفي دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضا (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لااستبعادفي ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألايرى ان منهم من قدح في الحسيات كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البديهيات كمافي المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله واما ان منشاه الزعم الخ) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشئه عدم تصور معني الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجا مخرج التمثيل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلا على ان كون المنشاء لازعم المذكور عدم تصور معني الاعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل (كفوي)

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أي بقي انتقاض تعريف الضروري بها فانها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الي الفكر مع انها ليست بضروريات بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى (قوله فانه ليس بضروري) مع انه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الي الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أي بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم الي الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه ان المصنف أرادهنا أن يبين ان العلم الثابت بكل سبب من الاسباب الثلثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول استدلالي ذكر ههنا ان العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي على ان المعنى ان العلم الثابت بالعقل منقسم الى الضروري والاكتسابي ولاشك ان الانقسام الى القسمين من خواص ماثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الاسباب فالضمير المجرور في منه راجع الى العلم مطلقاً لا الى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعني ان ماثبت من العلم مطلقاً بالبديهة أي بأول التوجه فهو ضروري أولي وماثبت منه بالاستدلال مثلا فهو اكتسابي وأنت خبير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون اشارة الى تقسيم العلم الى الاولي والاكتسابي ويبقى بيان ان العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه مالايخفى فتدبر (قوله بعد استيفاء الاسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني ان المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب العلم أراد أن يبين ماثبت من العلم الحاصل بتلك الاسباب ويقسمه الى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الاولى وبالاستدلالي ماعداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل وههنا توجيه آخر لصاحب حل المعاقد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في توجيه الشارح ويكون معنى قوله ماثبت منه بالبديهة ماثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وان كان (لعم)

بواسطة حدس أو تجربة أو غيرهما ويكون الاكتسابي مرادفا للاستدلالي فحينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوها في القسم الاول ويكون الضروري أعم من الاوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) اذلم ينقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الامام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما في المواقف وشرحه (قوله فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة) فيه نظر لجواز أن يضاف الى المعرفة الجنسية أو الاستغراقية وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان اذا كان الرمان معهوداً خارجياً أو ذهنياً واما اذا كان جنساً استغراقياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق في الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطلقا انتهي فتدبر (قوله اذ الظاهر حينئذ منه) اذ الظاهر رجوع الضمير الى الشيء فيكون المعني حينئذ الكل أعظم من جزء جزئه وذلك ليس بمقصود بل المقصود ان الكل أعظم من جزئه وانما قال اذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعا الى كل الشيء فيكون المعنى الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لايتم الخ) وذلك لان ثبوت الاعظمية في الكل لايتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له فحيث لامقدار لاصغر ولاعظم

الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الي سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعني الاولي ولايبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما توهمه بعض العبارات * بقي ان الضروري والاكتسابي لايختصان بماثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وماثبت بالاستدلال بمعني ماثبت بالاستدلال مثلا بأن يكون ذكر الاستدلال لالخصوصه ولابد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقرينة الاضافة الي المعرفة فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأبي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لايتم الافي كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد

---

(١) أي في بعض حواشي شرحه للرسالة الوضعية منه

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط كون مباشرة جميع الأسباب بالاختيار (قوله وفيه) أي فيما ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن ههنا) أي من أجل ان صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لا كسبية بناء على ان الحسيات عنده لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) اذ لا دليل على توقف الحسيات على غير الاحساس فضلا عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية قال الطرسوسي زاده معنى القول المذكور جعل المقدور ما يحصل بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضي أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلا فانه يتوقف على خلقه تعالى وارادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري تحكم) وما قال السيالكوتي من ان القول بها في النظرى مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور

ووجه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبياً ويمكن أن يكون معنى الخلاف ان القول بوجود أسباب في الحسيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أحق من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم أن في الحس أمورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم* ثم انه قال صاحب المواقف ان النظرى لازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوي النظر واما بحسب الواقع فلا طريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعلم غير اختياريين والتصفية فلما نفى بها طاقة البشر والحس لا يكفي في الحسيات على ما عرفت فاذا تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا تم ما ذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا لخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظرى لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون معنى الجعل اكتسابياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومعنى جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المعنى الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لا تناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ما يخطر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه

لانعلمها ليس بشيء بل نقول القول بها في الحسيات أيضا مخالف لصريح العقل والا لجاز أن تكون الاوليات أيضاً كذلك فالجواب هو الجواب (قوله لا لخصوصه) أي لا لخصوص الاستدلالى (قوله يمكن أن يكون معنى الجعل الخ) هذان المذهبان واختلاف بالنسبة الى فاعلين مختلفين لكنهما لا يصححان بالنسبة الى فاعل واحد كصاحب البداية فلا يصلحان لدفع التناقض في كلام صاحب البداية وعرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لهما ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا فافهم(١) (قوله ومعنى جعله) أي جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومعنى الجعل كما في نظيره السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا معنى الجعل اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع معنى الجعل ضروريا (قوله وعدمه) بالجر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث قسم الاكتسابي بما يحدثه الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الكسب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والى غيره فلزم من ذلك أن يكون ما يخطر العقل قسما من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه) أي قسم ما يخطر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أي بعض ما يخطر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز أن يكون له طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظرى لازمه أي الكسبي عادة اتفاقا من الفريقين* شرح المواقف منه

(١) اشارة الى أنه يندفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن ههنا جعل الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين فتدبر منه

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالشكل في وقت ما الشكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالشكل الذي في زمان عظم الجزء الشكل الذي تورم فيه الجزء فالحاصل انه وضع الشكل الاول موضع الشكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الشكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ   (ولي الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لاينافي كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا بادر الى العلاوة بقوله على ان حمل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تجيء بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله الا كونه معلولا لها) وأنت خبير بانه لامعنى لعلم كون الدخان معلولا للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم ان دخانا موجود لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخانا فعلم ان له نارا أي فعلم ان نارا موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تفد الرؤيتان بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ) تعليل للنفي في قوله ولاحاجة وأنت خبير أن ماذكره ليس الاعين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين وكيف يدل على عدم الحاجة الى التقييد بن الاهم الا أن يراد نفي الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي الهروي (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا لان المباشرة هو الكسب وذلك لايكون الامع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صرح في ان المباشرة لاتنفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي في الكسب (٢) عند

تصور واحد منهما ولايجب عدم تصور شيء منهما لانه لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان حمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فعلم ان لها دخانا) لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه معلولا لها وليس معلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له ناراً على مافي بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولاالى تقييد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالي لان المثال رؤية النار المفيدة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لاتوجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى مقاصد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمنا والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان القيد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتمادا على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

---

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلا نارا موقدة مشتعلة فعلم ان لها دخانا أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخانا فعلم ان هناك نارا أو على عدمها برد عنه

(٢) فمن يرى ان الكسب لايمكن الا بالنظر لانه لاطريق لنا الى العلم مقدوراً سواه فان الالهام والتعليم ليسا مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات ولما في بها مراح ولا معنى لكون العلم مقدورا كسبياً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لما يتضمنه النظر الصحيح وكل مايتضمنه النظر الصحيح فهو

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي وكذا المستبعد (ولي الدين) هذه القولة متعلقة بمرة (١٠٣)

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتدائية لاتبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الي توقيف فلا ينبغي اطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوي العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للادراك كالخبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوي العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدرج الالهام في استعمالات العقل كالنظر والحدس على مامر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا أنه حاول التنبيه الخ) قال القزويني ولعل الاوجه أن يقال حاول التنبيه على ان الملهم لا يكون الا حقا وثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهي (قوله وفيه انه قد تخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبيها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فحينئذ يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح أنه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشيء كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خبير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك لا يصلح ان يكون محلا للنزاع وان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته بالهام آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالالهام وله جزئيات أخرى لا تحصى فيرد انه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر (قوله انما وقع من ان بعض الانبياء) أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفى بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام فى سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورود فتأمل (كفوي)

العادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم وفيه انه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار أن الالهام يكون سبباً للادراك انما النزاع فى انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الي انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سبباً لادراكه بل لانه لا يكون سبباً لمعرفة صحة المدرك وكأن من وقع فى جعله سبباً انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للالزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف وكلمة قد فى قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(عصام)

(١) مثلا اذا الهم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قال والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لا انه عرفها بالالقاء في القلب ولو سلم فالله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عندهم انما يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع فى حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الادلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضاً عند عدم الادلة حجة في حق الملهم لا في حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لايخفى أن هذا لايتفرع على ماذكره فلابد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما بنظر العقل الخ كما قال القائل المنقول عنه وهو المحشي الخيالي (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فحينئذ يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها معها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالقاء من الله تعالى) حمل الالقاء على الالقاء الحقيقي لاعلى ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المعتبر في الفيض أن لايكون بمباشرة سبب أصلا والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون بمباشرة سبب من الملهم اليه والا لخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والتزام انه أيضاً ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور ومما بانزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أي الاعم مما بطريق الفيض ومما بطريق الاستفاضة وأنت خبير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سببا عند أهل الحق محل تأمل اذ الالقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول انه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كما مر ولاشك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سلب سببيته اتفاقياً فلا يصح قوله اذ لا مدعي لعموم سببيته (قوله اذ لا اشتباه فيها) أي في سببية الالهام مطلقاً (قوله إذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق ان كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لاغير واما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لا أسباب له فحينئذ لا يصح قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلاثة وأمل العادية

ضروريا وجعل بعض ما بنظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم الناقص بأن قسيم الاكتسابي ما هو بمباشرة النظر او المقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني أعم من الاول ويبعده أيضاً انه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للناقص مجال فمقول وجه الناقص تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولادفع له سوى ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالي للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقاً لبقاء التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالي ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض) وقد يراد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغنى عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفي السببية مطلقاً لا يصح اذ لا اشتباه فيها ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعي لعموم سببيته والاولى أن يراد نفي السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

---

(١) وهو ههنا الحاصل من نظر العقل منه

(قوله وستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدإ له (قوله على ان في اعتباره) أي في اعتبار ان الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع فالمناسب ان يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لاتعلق له به الاهم الا ان يقال توجيهه ان المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به ههنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالمحشي القزويني انه غير متعدد فاعترض على المصنف بان قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل ان المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم ان العالم لو كان اسما للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال المحشي الخيالي انه متعدد على سبيل التبدل والمعنى ان كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبادل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على ان العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز ان يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على ان تكون الاضافة لادنى ملابسة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز ان يكون المراد من الاجزاء الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لكون أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خبير بان الكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستغني في الاستدلال الى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بان يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لابد له من محدث فمحدثه اما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لايتأتى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز ان يكون محدث فرد فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى مالا نتناهي وفيه نظر اذ يمكن ان يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني نأخذ مجموع الافراد المتسلسلة بحيث لايشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على ان الجوهر موضوع للجوهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل ان كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ما ذكر بان قال يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفي الاقسام كلها فلا يرد كما لايخفى على انهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما ههنا (كفوي)

لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفي ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغني في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالي سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعاً لتوهم مارجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لايتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر لشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

---

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيرا للمعني المراد لا تفسيرا لماهية العالم وذلك محل تردد على انه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حينئذ ان يقال وان كان كل شئ لا يصح في مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله ويصلح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفي سببية المتواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لايصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لوانتفى أحدهما لم يصح الخ) لايخفى عليك ان هذا الدليل لايستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لايستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفريع على المعني الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لايخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

يكون التقدير ماهو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الي مااختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة يأباه مقام التعريف كل الاباء كما قال (القزويني) (قوله لكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءة طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لايلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لافائدة فيه ولا دليل على فساد رأى المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل من حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المعتبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف فى المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح انما هو فى لفظ الغير ولم يسمع فى لفظ سوى (قوله لانهما غير الذات) لغة واصطلاحا وهذا ظاهر لا حاجه الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير أن يقول لم يحصل لى العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عددا خاصاً يصلح عنده لالزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم مالايشملهما يعنى كانه أراد بالعلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض لاصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ماحقق سابقاً فى مقام تعريف العلم وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلاوجه بحسب الظاهر فلاينافى قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذلو انتفى أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة "ما ان كان شيأ ما فلايصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح فى مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ مايتناول الاشخاص فلايقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ماسوي الله تعالي اطالة الثالث ماقيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لافائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجه الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات

(لانها)

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة واما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمي كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفراده (قوله بعض الحواشى) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أى هذا كلام بعض الحواشى (ولي الدين)

(قوله فى استمراره) أي استمرار وجود نوع النار بتعاقب افراده الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطقسات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافى قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلا ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان القائل بقدم الصور النوعية العنصرية بالجنس لا بالنوع هو متأخروا الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قدماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان العين عالما قام بذاته لم يكن زيد عيناً لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيداً له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله فى قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيهما بمعنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة فى الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يتصور تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى للمصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا أخل فى حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا ينحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً بعيد فتأمل (كفوي)

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات فى ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما فى بعض الحواشي فى هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات فى أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا * على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شئ من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبري لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء العالم فينبغى أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عيناً لا أخل فى حصر العين المركب في الجسم

على انه لاتظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالي الخ) يعني به عند الاشـاعرة لانهاعين الذات عنـد المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لاوجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليـه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وأما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات ومافيها والارض وماعليها) لم يجمع الارض اتباعا لـكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض ومافيها وماعليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصـيل بل فصـل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلايرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله ومافيها لان في اماأن تكون بمعني بحص موضع العرض واما أن تكون بمعني يحص المكان والجمع بين المعنيين لايصح (قوله أي تخرج من العـدم الي الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسـبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل المحـدث على العالم حمله على المعني الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العـدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لاواسطة بين الوجود والعدم كما قيل اذ زمان الخروج من العدم الي الوجود غير زمان الوحود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لـكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعية واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوحود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لـكن هذه الصورة منشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية اذ يجوز حصوله

(من)

(قوله لاتظهر فائدة) اذ الغرض وهو التنبيـه على التخصيص والتعميم المـذكورين يحصـل بدونه على انه داخل في قوله الى غـير ذلك فتأمـل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لـكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقـات متفاصـلة بالذات ومختلفة بالحقيقـة بخلاف الارض كما فى تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعـله رد على المحشي القزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ماوجد فيهما داخلا فى حقيقتهما أو خارجا متمكناً فيهما أو حالاً (قوله صفة للموجود) من قبيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من العدم الى الوجود كما لايخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمنفي أي كما قيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصور الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الخيالية بزعم انه خصها بالصور النوعية وههنا محمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهـذا أصوب اذ لاقرينة على التخصيص وأتم اذ في التخصيص نوع قصور فى البيان ولعل المحشي الخيالى حمل على هذا المحمل فحاصل اعتراضه ان كان على الشارح ان يقول لـكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بنى كلامه على ما هو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضاً قديمة بالنوع لا على ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فعلى هـذا لا اختـلال فيـه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية تأمـل (كموي)

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لا فائدة فى اعتبار الوحدة النوعية في المقسم
فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس فتأمل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة
على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا فى شرح المواقف
(قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض أن يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية
لا كون التحيز تابعاً لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجوهر فان التحيز صفة قائمة بالجوهر وليس تابعاً لتحيزه والا يلزم
اشتراط الشيء بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجوهر بمعني التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعني اتصاف
الجوهر به فلا يلزم شيء سوي الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفي عليك ان معني التحيز هو السكون فى الحيز لا السكون
مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض السكون فى الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شيء
آخر نعم يلزمه أن يكون مشاراً اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فما ذكره الشارح
هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر آنفاً ان تحيز المركب بعينه تحيزات أجزائه
فكيف يصح أن يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالازم أن يكون الشيء واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعاً لتحيز شيء آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشياً) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات
القديمة (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه فى
التحيز حينئذ هذيانا (قوله لاخراج الهيولي) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود العرض الخ) فاعل
قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ واعلم انه قال في شرح المواقف
ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود
الجزء في الكل والكلي فى الجزئى وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء فى الصحة أو المرض وكونه في السعادة
أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان فى الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه
العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم
ولا يخفي ان امكان ثبوت الشيء فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى أقول قوله قدس سره بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله
وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لا للوجودين يعني ان وجود العرض
هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يتمايز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور
التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه
بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتي يرد
تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ولعل
المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا
عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض
لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين
عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول
الصفات القديمة فى تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف
العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع فى التحيز وانما قيد بالذي يقومه فى
تعريفهم للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين
لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعني وجود
العرض فى الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده فى الموضوع) قد وقعت فيما بينهم ان معني
وجود العرض فى كذا أن يكون وجوده هو وجوده فى الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

(قوله وله تتمة ستأتي)ولعل تلك التتمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته فقيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعني ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله لبيان) أي لبيان أن كلا منهما حادث بالدليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى مما لا وجه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى(قوله جرد عن الافراد) بفتح الهمزة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهمزة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو حذوه حيث جعله قرينة علي ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال القزويني) (قوله بقرينة جعله من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من قبيل حصر الكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة مصادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لا بد من ضم جعله من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للنفي المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعاً ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعاً في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا بادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعاً ولا غير تابع لم يكن عيناً ولا عرضاً فيختل حصر العالم فيهما (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خبير بان ما ذكره هذا المحشي الفاضل تكلف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تخصيص كلمة ما بالممكن واعتراض القائل علي ظاهر التعريف وقال (السيالكوتي) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

وله تتمة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف أنه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون مما تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذ هو أعيان واعراض الا أن يجعل القصر ادعائياً لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الأفراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث واياك وان تقول لاحاجة الي تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعني بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه *قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا * وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

(وهذا)

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ماذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لايتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالمحل الاول وحصوله فيه فيحدث القيام بالمحل الآخر والحصول فيه فلايلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالمحل الآخر تقومه به في الجملة نختار الشق الاول ولايلزم تحصيل الحاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه نختار الشق الثاني ولايلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه اذ المفروض ان وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والارجع الى ماذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل واشارة الى وجه ثان لامتناع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ماذكروه في الاستدلال على ان تشخصه بالمحل وهو انه لايجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال في العرض والالزم الدور لان الحال في الشئ محتاج الى ذلك الشئ متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لأمر حال في محله لانا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولا لهويته لان الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ويتجه أيضاً انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكيم ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي وقالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس ميله الى جهة العلو ويسميه الحكيم ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يكون بسبب خارج عن المحل أي ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقرونا بالشعور وصادراً عن الارادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أولا فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفل هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معني الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(عصام)

قائم بالمحل فلو انتقل فاماأن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لايقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم مايسميه الحكيم ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعني عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معني قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق أوالتركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرور

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقد يتوهم اشارة الى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا المحشي ومن يحذو حذوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعني ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا ان قوله بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسيرله بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الاشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وان الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم الى رده وتزييفه فتحيروا (١) في المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضا هو عدم التمايز في الاشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي الا أنه تسامح في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعني وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهي (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انها انما تشهد بالمغايرة ان لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فانما تشهد بالتغاير في المفهوم دون التغاير في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الانسان على ان تخلل الفاء في القول المذكور ليس الا بين وجوده في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالمحل عين (قائم)

الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصودا ومحلا للنزاع (قوله ويتجه أيضاً) ويتجه أيضا انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معني غير نسبي متحدا بالوجود الرابطي الذي هو معني نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري الخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية وقيام الامر الاعتباري ليس كذلك فان الامر الاعتبارى ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالاشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه الخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائيا بناء على ان ما عداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

الوجودين في الاشارة الحسية ومعني عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا * ويتجه أيضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه

(١) فمنهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الاشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معنيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم يثبت بعد لم لا يجوز أن يكون له معني واحد قد يجعل هذا المعني آلة لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلا بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بانه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل اه

(قوله ومراده) أى مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لالانه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن حذا حذوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يعم اللغة أيضاً فلا يجري الفرق فى نفي المخالفة كما لايخفي (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعا لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومعنويته محتملة وتعين احداهما موقوف على قصد المنازعين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلا اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسميات خمسة على مذهب من شرط أربعة أجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة والثانية بالزائدة مع الثلاثة الاول من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والرابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فمنع الملازمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلا هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكر دقة فلسفية حاصلة بتكرر اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالازيدية ليست الا بمجرد كفاية التركب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسامة) قال (محمد الشريف) فيه نظر اذ لايثبت النقل بمجرد القول بل للمنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسامة بمعنى الضخامة فانه حينئذ لايتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركب في الجسامة وذلك لايستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير تقييد بالفرد شائعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لايتجزى تفسير بالاخص فنبه الشارح أولا بان المراد به ههنا مالا يقبل القسمة أصلا لا ماهو الاعم وان لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساويا للمفسر ولايخفي ان هذا لايحصل بتفسير الجزء الذي لايتجزي وتوضيحه (كموي)

(قوله وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لايخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الي اللغة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون فى التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لاتنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معني الجسم فى اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معني لايوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معني يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضى الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشرط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان فى اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدراً محسوسا معتبراً فى نظر اللغة (قوله والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفة) فيه انه لافائدة فى قوله الذى هو اسم لاصفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانى اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب فى الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذى لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا) لايخفى انه بعد مافسر الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذى لايتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا آخر للجوهر الا أن يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذى لايتجزأ تفسير بالمبهم

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي ممكن (ولى الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالمحل المتقوم (قوله اشارة الى أن الضمير الى آخره) جعله اشارة الى ذلك ولم يجعله اشارة الى أن الضمير راجع الى ماله قيام بذاته مع انه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك ولان قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الاعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار ان معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جمله عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار اليه (قوله بانه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والاخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لاتتجزى بقرينة ان الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الاول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وانما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فان الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة الى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بان يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى كذلك (قوله من ستة) بان يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح المقاصد وقال (محمد الشريف على الخيالي) بان يوضع جزء في الجانب الغربي مثلا من جزء آخر وجزء آخر في ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقي الاربعة أحدهما من الفوق والآخر من النحت لكن لايتم التأليف حينئذ ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بان يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فعلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وانما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بان يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بان يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هذا اذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً وأما اذا فسرت بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالاجزاء الثلاثة ظاهر انتهي (قوله فلم نعثر عليه) وقد نسبه المحشي البابرتي الى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف الى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بانه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظراً الى انه مذكر في المعني وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جمله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لايتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقاً للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف * اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لابد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه

(قوله)

---

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان مايؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه اما ان يكون مركباً وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما ان يكون مركباً من الاجزاء التي لاتجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فان الجسم مركب من الاجزاء التي لاتجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالى (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعل التفضيل يقتضى ان لا يكون الاشهر الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالى (ولى الدين)

(قوله فيه انه لاينافي الخ) قد عرفت مايندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لاغفلة له عنه بل اكتفى بالاشارة اليه بالوصف بالحقيقى (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر المنع وان أريد به وجوده فى ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالى) صالح مفيد لاتطويل (قوله لازم لامحالة) في لزوم التماس بالجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس بالجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله فوجود الخط الخ ليس على ماينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لاشتراكه مع المذكور في الفساد اذلو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطحان فالفاصل بين السطح المماس وغير المماس خط بالفعل فتأمل (قوله وأورد منوع الخ) قال في شرح المقاصد والقول بامتناع الكرة أو السطح وتماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم (قوله لانه اذا كان غير متناه أكثر الخ) فيه نظر اما أولا فلان بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق ثابت سواء كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر أولا كما لايخفى فلامدخل للمقدم المذكور في لزوم التالى بل هو مغالطة من باب الاشتباه بين المصاحبة وبين الاستلزام واما ثانياً فلان برهان التطبيق انما يبطل عدم تناهيهما ولا يلزم منه بطلان أكثرية أحدهما من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح ابطالها به واما ثالثا فلانه لو تشبث ببطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليتشبث به أولا فانه يجرى ذلك في انقسام العين لاالى نهاية كما اصرح به آنفا فحينئذ كان سائر المقدمات تطويلا للمسافة واما رابعا فلأنه لايلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق الا اذا كانت أكثريته بقدر متناه واما اذا كانت أكثريته بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لاتوجب تناهي كل منهما (قوله وبهذا اندفع مايقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ماذكره القائل جزم الوهم لاجزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان أحدهما أكثر من الآخر جري فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق فتذكر وللقائل أن يعارض ويقول ماذكرته جزم الوهم لاجزم العقل فانه مصادم لبداهة العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

من ابطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب فى الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفى قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضاً من هذا الدليل وهو انه لوماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لامحالة فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل أن يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لايحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) وللزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لاالى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهي) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع مايقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالمتوهم المحقق الطوسى ذكره فى شرح الاشارات والاعتراض الذى ذكره المحشى بقوله والحق هو لصاحب المحاكمات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين فى شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق فى شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزاجان في حاشية المحاكمات والحق عندى انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان أصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

المحتاج الي التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذى لايتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لافعلا المفصلة فى محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهي مايقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية مايفرضه الوهم جزئياً والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أى متقررين فى محلهما لابالقياس الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كمماستين أومحا ذاتين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التى توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعني التقدير فالمراد نفى الفرض المطابق والا فلايمتنع تقدير شئ حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) أو تنبيها على وروده يقال لاوجه الاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أومن مادى ومجرد ويجاب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ماأثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الي مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر أيضا ممايتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الاأن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين بقي انه لابد من دعوي الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين مايتحيز بنفسه والعرض ماتحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لابد

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لايدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتي بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوهما ولم يكتف به وأعاد كلمة لا اشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال لاوجه للاحتراز الخ) قدمر نقل هذه المناقشة مع جوابها المذكور فيما سبق فلاوجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ماسبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجوهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتي يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قدأجاب المحشي الخيالى عن هذا بأن الغرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما أشار اليه بقوله ويثبت المحدث الواجب من ان الغرض من اثبات حدوث العالم اثبات المحدث الواجب لذاته وذلك لايتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لابد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من)

لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين مايتحيز الخ) فالمجردات واسطة بينهما اذ لا تحيز لها أصلا فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم فى الاعيان والاعراض بالمعني الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبني قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ وفيما سيأتى لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزاً أصلا اذ لولم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معني فعلى هذا لايتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحترز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم فى الاعيان والاعراض هناك

(قوله فلا توجيه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم منه الاوجود النقطة) هذا الحصر لحصر الشارح في قوله فلانه انما يدل ليس بسديد والسديد أن يقال لا يلزم منه الاوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الامر الغير المنقسم نقطة لا جزأ لا يتجزي كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه ان المصنف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزي بجواز أن يكون الامر الغير المنقسم الذى وقع التماس به نقطة لا جزأ لا يتجزي أبطل السائل كون ذلك الامر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة فى الكرة لانها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت ان ذلك الامر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى انه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة فى دفعه) الدافع هو المحشي الخيالى حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز انتهي وحاصل الدفع هو الايراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهملة فى نفسها فان أخذت ههنا كذلك فلا يفيد انه لا نقطة في الكرة وان أخذت كلية فهو ظاهر البطلان ولا شك فى نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع فى دفع انه لا نقطة) لان حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على انه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد لاستدلال المتكلمين) حاصل

لا يلزم منه الاوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجيه لايراد انه لا نقطة فى الكرة عند الحكم ولا حاجة فى دفعه الي أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على اثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

هذا الرد انا لا نسلم انه لا بد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولا سريانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولا غير سرياني (قوله بانها متصل واحد) مساق كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بانه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلا عن أن يكون اجتماعها لا لذاته وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلا واحدا في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بانه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وبينوا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمنع المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كما في المواقف واما ما أجيب به عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كما فى شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوي الضرورة في بطلان أن هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفي على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على اثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوي في محل الخلاف وانها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعتبر نفيه فى تعريف الجزء الذى لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مرادا به نفي الفرض المطابق واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلي والجزئي وظاهر ان امكان الافتراق وهما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعني التقدير الاعم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً فخارج عن المقام كما لا يخفى (كفوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خبير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من الاوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله أبلغ) وذلك لان لفظ الكل يستعمل في المجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولي الدين)

(قوله فيه رد لماقاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف وانما الضعيف بعضها فقوله والكل ضعيف رد له لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره الشارح ههنا ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا نقول لما قال الشارح أقواها واحد وأشهرها اثنان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكما على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم الرد أولى من الرد اذ كل من الادلة المذكورة أقوى في نفسه ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أبلغ) من جعل الاسناد الى كل واحد وذلك لان صاحب المواقف قد ادعى الاقناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل المؤلف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *

رشته چون يكتا بود اززور آري بگسلد * ليك چون پيوند شد اززور زاري نگسلد * فتأمل(١)

(قوله فان قلت انه كما لا خط) يعني انهم كما صرحوا بانه لا خط بالفعل في الكرة صرحوا بانه لا نقطة فيها بالفعل فكما جاز أن يقال ان التماس ليس بجزئين والا لكان فيها خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والا لكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة الممنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لانفهامها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في الكرة وتقريره ان الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل ما لا خط فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لا خط فيه وفيه انه ان أريد أن كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه اصلا فهو ممنوع وان أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المضعف انما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا المنع انا لا نسلم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزى لجواز أن يكون التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح أن يستند به فالمنع ساقط غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم انهدام لاكثر المستدلين في مواضع لانهدامها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزى لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين عند الحركة المستديرة لكان متجها ويمكن حمل منع الشارح على هذا فحينئذ لا يتجه ايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم فان مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كموى)

تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثالها لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمصنف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لا خط في الكرة لا نقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة فيها لا جزء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه

---

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الابلغية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى المجموع كان دعوى بلا دليل منه

(قوله فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والـكل ضعيف وقال ههنا لايخلوعن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة النفي أقوي) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ما أوردوه عليها من وجوه الضعف مجاب وقد ردوا أدلة النفي أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة النفي أقوى على ان المناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولك ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة النفي ضعف حيث لاتخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التنكير للتعظيم بخلاف أدله الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيه ولذا قال هناك والـكل ضعيف لاسيما اذا كان المراد الـكل الافرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لاحجم له ممنوع كيف وكل متحيز ذو حجم على حكم الـكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها وكيف يكفي هذا شاهدا على قوة النفي بل هو مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم لااعتبار لها في مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ماقل ضعفه) وهو على زعم النفي (قوله ونوقش في ابتناء الخ) المناقش هو المحشي صلاح الدين وتبعه الخيالي وقال أدلة دوامها المذكورة فى الـكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قال (الـكستلي) قوله وكثير

(عصام) معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشتي) بان هذا توجيه بعيد انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتني على أصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العـدم وقال (قره كمال)قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيالـكوتي) أيضاً وقد يتكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولي يعني مثل اثبات الهيولي والصورة التي تؤدى الى القـدم ويبتني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزى بل متصلا واحداً في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فان معناه أن يكون قائما بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

فيه اشارة الى أن أدلة النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لاحجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازى في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لايوجب التوقف لان ماقل ضعفه يرجح ولك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهـذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفي على من له أدنى فطانة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصـلابة فالتعبير به عمـا فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفـرد دون قوله فيـه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفي ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو أثبت حادثا يعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فمنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركه السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان الى لا يجاب مانفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعيـة العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أى هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بماذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالي) قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبتدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الإفتراق ولايتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزي وهو ظاهر لايحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لايرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لاالى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لاينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الي مالايقبل القسمة على زعمهم واما على ماذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لا يتجزى فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاما على التنبيه ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهي فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لايوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلا أي لافعلا ولا فرضا مطابقا ممكن على تقدير أن يكون اجتماع أجزاء الجسم لالذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لايوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلا فحينئذ كل مفترق واحد منها جزء لايتجزي اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلا وان لم يمكن افتراقه مرة أخري ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافترافات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزي المفروض ممتنعا في ذاته وان أمكن (فيه) فرضه وتقديره هنا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضا مطابقا لما في نفس الامر ولاشك ان امكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافترافات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لايفيد شيئا في المقام فان المتكلمين أثبتوا ان مايقبل الانقسام لابد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلا فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصلح ماذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه من وجوه الالزام ويرد بالحمل على التحقيق لاعلى الالزام (قوله لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة) فيه انا ننقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذى تنازعنا فيه الخ وأيضا يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون أحدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضا برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضا امتناع اشتمال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ اذ لو امكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لاينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لا نسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لان أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الي حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لايمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لامحالة (قوله وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

(قوله أورد على من جوزقيام العرض) كأبي الهذيل العلاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لافي محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات مايشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال مايبنه على مكان الضرورة وقد يكون منها مالا يحتاج الى التنبيه أيضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لافي محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لاوجود الألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد الماء فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ماذكر وكما فى الثلج فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان أجزائهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهيولي والضوء فى عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فانها من الاعراض النسبية

(قوله قال صاحب المواقف الحق التوقف) ووافقه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبوافي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لايحصل الامن هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهي والغرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قبل فالاولى نقل مافى شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمى الحصول فى الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر كان حصوله فى الحيز فى آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضاً كما فى شرح المقاصد قال الشارح فى شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لاتنحصر فى الاربعة ثم قال وأجاب القاضى وأبو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ماقاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز أيضاً فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهي فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ماذكر من وجه الحصر انه جار فى العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله فى الحيز لايخلو عن الامرين أي عن

ان العرض لايقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لافي محل (قوله كالالوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بوافي الالوان بالتركيب لاغير لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز فى آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك انه يحتمل أن يكون اشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف انه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمتحققة عنده حتى ينتقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته ما يحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك التقييد لخروج الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألقينا اليك ان فضول الكلام انما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الفاضل القمقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل فتأمل (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي واما لما يمكن ان يقال أيضاً انه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على

اختصاص الناعت بالمنعوت) اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول إما لما قيل أن ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإما لما يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعاً * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضاً أو بيان

جميعهما وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات (ان) واعراضها فهو كالسلب للايجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكم كلياً لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصدير بالامكان الى ضعف الجواب اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جدا واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصا بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حينئذ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لا في الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لا صلة وظرفا للحدوث فالمعنى انه يكون حادثا اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ما اذا كان في غيرهما من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الاشارة الى دليل حدوث العالم اجمالا (كفوي)

(١) فانه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تعقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا أن هـذه الـكيفيـة لاتؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والـكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لاحصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أومنتنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو إلى مايقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لايعرض الا للاجسام) أي ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ماهو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا لما عداها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول الـكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد حمل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لايحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من أفراده فبهذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل مراده

(قوله هذه الـكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لاينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الـكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساساً متميزا كذا في شرح المواقف (قوله لانواع الروائح) قال في الاطول وكأن المراد بالأنواع المفهومات المندرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الـكستلي) وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز أنواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك أن احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد ان تكون رائحة الحلاوة من قبيل الاضافة الى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول (قوله لما عداها) أي لما عدا الاجسام والاولى لما عدا الاجسام بالاظهار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع) لابد من حمل كلام الشارح على نفي الوقوع اذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد ان كلا منها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الاعراض أو الاجسام التي هي(١) أجزاء العالم أيضا غير حادث فان حدوث الـكل لايستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضا يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه اذ كل جزء من أجزاء الاعراض والاجسام اما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الاشعري الا انه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفسطة على ما سيجيء (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند الى الموجب القديم قديم أي مستمر لـكن قال (محمد الشريف) انما فسره به لئلا يكون الـكلام لغواً لان المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضا (منه)

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لا يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخالل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لايمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولا فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر فى الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول المتحيز في الحيز اما كذا واما كذا والايراد انما يتجه على الثانى دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانيا فلان لزوم البطلان على تقدير الجريان فى العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان فى الجوهر فلا ايراد وبالجملة حاصل الايراد انه ان أجرينا الوجه المذكور فى العرض يلزمه البطلان ولا يخفى انه لايلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لايتفرع على ماقبله اذلايلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لايجب في كون الشيء موجودا أن لا يكون هناك واسطة فى العروض (قوله حتي يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لاينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع انه من أفراده فينتقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان التخلل الخ) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن يتخالل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان ينفصلا ويتخالل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر ان يقال أو يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يبقي المتفرقان في حيزهما والهواء لم يبق فى حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) الاولى أي أنواع بسائطها كما فى شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ماذكرنا ووجه انحصاره لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالحاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانه اجمالا ان الحرارة تفعل فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفى المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الخيار والقرع والحنطة يحس من كل منها طعم لاتركيب فيه(١) وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لااختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعموص) بالصاد المهملة كما فى القاموس (كموي)

لحصوله في الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لابالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخالل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لاتحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو (طعم)

(١) قوله لاتركيب فيه قال القزويني وأنت خبير بان الحكم بعدم التركيب لايخلو عن اشكال

بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدميات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الاعيان) لايخفى ان بعض الاعيان أيضا تعرف حدوثه بالمشاهــدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحــدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدها فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لاليثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منهما ووجــه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا* ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العــدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود وأنت خبير بانه كلام خطابي لايفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشارح ويحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر وههنا وجــه آخر ذكره محمــد الشريف وهو ان الاعيان لاتوجــد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه أن منشؤ الانجاه ليس قوله لانها لاتخلو عن الحركة والسكون حتى يندفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله المحشي الخيالي حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لو قال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا له لما اتجه آن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقاً لما ذكره ولم يعكس وان جوزه المحشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضي الوجهين الاثنين (قوله يعني انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التمــيز بالذات بهــذا المعــنى اشارة الى الجواب عما أوردوه ههنا من انه لايلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتى لايمتاز بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معــنى الامتياز بالذات الا هذا كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكروه في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احداهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم ينتبه محمد الدباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الا أن يريد حمل قوله لايمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الى مكان آخر وكان فيه في آنين مثلا يصــدق تعريف الحركة على الكون الاول في المكان الاول وعلى الكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آنين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لاواسطة بينهما في آنين كذلك والكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضاً (لك)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضي سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزم استناده اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من تتمة دليل ذلك اللزوم ويبقي دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفي اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينافيه العدم فتدبر (قوله والحكيم يسند الحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لايخفى ان هذا المنع انما يتجه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يتجه وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق وأما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مرت اليه الاشارة فلا ورود له ههنا كما لا يخفي وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة لا للتحقيق ولا الالزام وفيه ان المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق فى سلسلة لاتجتمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني فى شرحه للعقائد وفصله كال التفصيل هناك فالاليق بحال المحشي أن يقول بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضا فتدبر (قوله وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالي (قوله ويجاب بان العدم الازلى الخ) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال ذلك الشرط العدمي لايخلو من أن يستند الي الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط العدمية لا الى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثانى فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهي فى أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل فى الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره فى شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهي كستلى (٢) (قوله بما لازوال له) ان أريد مالازوال له مطلقاً سواء كان زواله ممكنا أو ممتنعاً فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد مالا يمكن زواله فتلزم الواسطة بين الشقين لجواز أن يستند بما لازوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لايلزم وجود أمور غير متناهية كما لايخفي وقال الكستلى فى الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلى يجب أن يستند بما يمتنع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الي القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق فى سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بامور)

---

(١) وقال الشريف فى شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدة فى ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد أو لا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها (منه)

(٢) لكن لم نجد فى شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق فى الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من الموقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا المجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فتجويز كون عين فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولي فلان الجسم أوالجوهر لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبوق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون فى حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التى تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لاتخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز أن لاتكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الأن يتكلف ويقال المراد انها لا تخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه انه لايثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة أوسكونا وهو كاف فى أنه لايخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لايخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والانخلا فى أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول مالم تتعدد فيه الأكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعرى (قوله تقضي المسبوقية) أى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي العدم (قوله وقدعرفت أنمايجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه انماعرفت ان العدم

(قوله لايوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لأيوجب تسليم حدوث الكل وأنت خبير بان التجويز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر فى بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لايخفي ان السؤال من طرف الخصم فلايناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديما) يمكن ان يقال ان المراد انه لايخلو عنهما فى طرف الابد مادام موجوداً لا انه لايخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث مايشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي السكون

الاول فى المكان الاول وذلك لان الحركة اما مجموع السكونين فالكون الاول شطر أول من الحركة وإما الكون الثاني في المكان الثانى فالكون الاول فى المكان الاول شرط لها فعلى كلا التقديرين تكون الحركة مسبوقة بالكون الاول والازلية تنافي ذلك وفي هذا التقرير رد على المحشى القزويني حيث قال ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة فالاقتضاء فى حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة اذ حاصله حينئذ ان ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد ولا شك انه لايلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهي ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس فى محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لاتقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود اذ المقصود ههنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخرين لاثبات حدوث الحركة لايستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجيئه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لاينافي العدم) قيل أقول هذا مسلم لكنه يدفع بحمل الجواز فى كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعى وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(عصام)

ولو كان السكون هو السكونين في مكان لكان السكون الاول جزأً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الي المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ماينبغي لان في الحركة والسكون اختلافا فمنهم من قال هما مجموع السكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الي ماقصده الآخر وبالجملة لايشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيأ من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع السكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث وإلا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لايصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون السكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الي اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لايكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه ان السكون هو السكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو السكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد السكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لاتخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بان تكون في أول زمان الحدوث لايوجب تسليمه ولو أريد المدعي في هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو أنها لاتخلو عن الحوادث

(قوله لكان السكون الاول) من السكونين اذا كانا في مكان ثان جزأً ثانياً من الحركة وجزأً أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكر وأيضاً يصدق على ذينك السكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أو في كتاب آخر فلابد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في حيزه كما لايخفى (قوله لايشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آنين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أجيب عنه بما حاصله ان النقض ان كان بحركة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهو ليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا يتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل مورد ويحتمل انه لم يلتفت اليه هذا المحشي لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المعتبر في المورد الوحدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما (قال القزويني) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره ومجرد ورود النقض على ظاهره كاف في ذلك (قوله لايوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره) لاصرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله مايعم السكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا السكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول امابأن يراد بالثاني ماعدا الاول أوبان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول مايعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركا ولا ساكنا أيضاً (قوله الحركة والسكون السكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو السكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ماذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركبان منه) أي من الحادث وهو السكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الي الثاني أعني العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الي الاول أعني التركيب (كموي)

(المعدمة)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد للمحشي الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسيأتي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين لجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم(١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هذا ويلزم من عدم تناهي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية فثبت انه لايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بانه انما يلزم ماذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر ورده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لايختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية وهذا كما قال أئمة الحكمة والكلام لو ترتبت الممكنات الموجودة لاالى النهاية فجميعها بحيث لايشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لايختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ماصدق عليه الحادث انتهي وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناهيها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديما لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجد هذا القول للمحشين الذين يعترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لايرد على كلامه اشكال أصلا انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثا مسبوقا بالغير الذي هو السكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لايشذ عنه فرد حادثا مسبوقا بالسكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولايدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الافي ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لابداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان

(١) قوله وهو أن القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لايتصور سبقها لان في السبق الخلو والخلو محال واذا لم يسبقها يكون مقارنا لها أو متأخرا عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله الواو حالية)هذا بناء على نسخته واما النسخ التي وقعت فيها كلمة يمتنع بدل يمكن فلا شبهة في كون الواوعاطفة فتفطن ولا تمل عن الحق (قوله كالغزالي) انما قال كالغزالي لان غيره أيضا قال به مثل الامام الراغب الاصفهاني والحليمي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة الخ) رد على المحشي الخيالي

مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك ان جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم الا انه لم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز ان يكون مانع عن زوال بعض السكون بان يكون مستنداً الى الفاعل الموجب انتهى فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وانه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وانه يمتنع وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه ان الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الخيالي (١) من ان حدوث بعض الاعراض دليل على حدوث الاعيان وحدوث الاعيان دليل على حدوث سائر الاعراض وقال (السيالكوتي) الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله اشارة

ينافي القدم لامنافاة امكانه اياه (قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان كان لايصلح دليلا لكن لابد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لا يثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من ههنا فان تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع تم والا فلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أي حدوث الاعيان التي ثبتت يكفي في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولاحاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الى تعريفي الازل وهما زمان (لا أول)

الى تعريفي الازل) اشارة الى ان في عبارة الشارح مسامحة والمقصود ان الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كفوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الاعراض أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول قال السيالكوتي يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندي لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث انتهى وفيه ان حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلا على حدوثها وحدوثهما يتوقف على حدوث الاعيان لكونه دليلا على حدوثهما ولو من حيث كونهما قائمين بالاعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثهما معلوما بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لايفيد ههنا اذ المفروض ان حدوث الاعيان دليل على حدوثهما والدليل هو المؤلف للتأدي الى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث انه مجهول كما لايخفى (منه)

(قوله وبرهان التطبيق) اشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لاسطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعى سطحاً في الحاوى وسطحاً فى المحوي المتحيز فلاجرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضا اذ يلزم عدم تناهى الجواهر وهذا ان كان حاويه الذى سطحه الباطن حيز جوهراً آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضا جوهراً ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسما كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تناهي الاجسام كما فى تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تناهي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقتصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح مايشغله) فيه اشارة الي ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفا على مذهب المتكلمين (وقال الكستلى) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم لما ان المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا فهو كاف فى الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو لمجرد الكشف عن ماهية الحيز والاشارة الي ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من القيدين خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود فى الخارج وقيد الذى يشغله الجسم احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فما بين السموات والارضين ومثل ماوراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله ففيه ان البحث) أى البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام فى نفس الامر كما ذكره الا انه خصه السائل بها وذلك كاف فى التوجيه كما لايخفى (قوله ولايخفي ان ترتيب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال أخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبنى على مذهب الفلاسفة فى الحيز وظاهر ان الكلام مبنى على ماذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الايراد كالايرادين الاولين متعلق بالصغري (قوله وكانه لذلك فسر الشارح) والاوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئي لايصلح أن يكون محمولا (قوله تنبيها على زيادة وجوده) تعريض بالمحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى تقتضي وجوده الخاص والعام وقال الحكماء ذاته تعالي تقتضي وجوده الخاص المقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهي واشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والا فواجب الوجود عند الاطلاق مخصص بالباري عز اسمه ولايجوز أن يطلق على غيره

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم فى التعريف لان الكلام فى حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه أبعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لاينفذ فيه أبعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفي أن ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث مايعينه وفى قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفى الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وههنا في العالم مطلقاً وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لايتضح وجهه لانه لا فصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتاً والعلم لايصلح لكونه نعتاً وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالي ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أي الجواب فهو رد له لا للنقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وان كان نوع تكلف لكن لايأباه سياق الكلام كل الاباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لاأزلية المجموع بمعنى عدم الاولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فان سياقه يستدعي ان المراد انه لايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لابداية لها فيأخذ أيضا حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله ففيه انه لابداية لوجود المطلق) رد لقول القائل ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل اذ مقصوده انه لابداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وان كان كل واحد من الجزئيات حادثا فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وانما ذكر تنظيراً أوكشفا للمقام وبيانا لمنشأ غلط المجيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فالمؤاخذة عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن احمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد انه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لاتصافه بان لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع ماقال (صاحب بحر الافكار) ان القدم والحدوث متناقضان واجتماع

(١٣٢)

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لابداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم وأجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لاينتهي الى حد وليس بشئ لان كل نعيم لايتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً وللنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم في القديم بالشخص واما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراده في (الابد)

النقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لها الف سبب وحيثية نعم اجتماع المتضايفين كالابوة والبنوة باعتبار الحيثيات المختلفة جائز فان امتناع اجتماعهما ليس الا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه انتهي فتدبر (قوله ونقض هذا الجواب)أي الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لاوجود للمطلق الا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشى الخيالي حيث قال وأيضا لوصح ماذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ماقال (السيالكوتي) انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والازم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انه ليس كذلك (قوله واجيب) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لايمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيا لا ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لايقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا المجيب بشئ فانه لايندفع به النقض بل هو باق على حاله لان كل نعيم يلزم أن لايتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ماذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم اذ يلزم على تقدير صحته ان لايتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً اذ كل فرد من أفراد النعم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ماذكر وأن لا يتصور عدم تناهي المطلق لانه لافرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بدايه كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ماتيسر لنا في هذا المقام فتأمل حتي ينكشف لك المرام (كفوي)

(قوله قيل ان الملازمة الخ)قائله المحشي الخيالي (قوله لاما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله لا يوجب) خبران (ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا ينافي ماذكره(١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لا في العالم باعتبار ماثبت من أجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم فلا يجوز أن لا يكون حادثا اذ كل ماهو جائز الوجود فهو حادث بناء على ماتقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال القزويني نعم يرد انه لا يفيد الالزام اذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفي اللهم الا أن يقال ان المدعي هو كون الذات المحدث للعالم واجب الوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود الخ لكنه مع كونه بعيدا غاية البعد كما لا يخفي يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الايراد ان كل شخص داخل في الكل الافرادي اذ يصدق عليه انه مما يصلح علما على وجود المبدإ مع ان العالم ليس اسما له كما مر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم فحينئذ لا يصلح أن يقال ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما بمعنى الكل الافرادي ويمكن أن يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من أجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المبادر) وهو الكل المجموعي (قوله فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له) هذا يخالف ما سبق منه من ان هذا الفرد أيضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى أن يقول فهو بعض من أفراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا محذور في كونه واحدا فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للمجموع امتنع أن يدخل فيه محدثه والالزم أن يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ماقبل العلاوة) يعني الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائز الوجود كما يستدعيه قوله والفرق أن هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق أن هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثاني على طريقة الامكان كما قال الخيالي وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثاني بنفي كونه من جملة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول يتم

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ماقيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع مايصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدإ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدإ مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ماقبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

(١) في توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

(قوله على تقدير تمامه) اشارة الى منع الدليل كما سيجئ بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الي تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لايحتاج فى وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لاالى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لايحتاج في وجوده الى شيء غيرذاته أواشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغيرذاته باعتبار سلب الحاجة فى صفاته اذلاينفع كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الي شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرها ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذ جاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذى يكون وجوده عين ذاته وحينئذ لايلزم من بطلان كونه جائز الوجود أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته لجواز أن يكون واجب الوجود الذى يكون وجوده عين ذاته لازائداً عليه (قوله فلو قال) أى لو قال بدل قوله في الدعوى يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من غيره لم يرد عليه ما ذكر من جواز أن يكون وجوده عين ذاته اذ يلزم من بطلان كونه جائز الوجود واجب الوجود ويلزم منه أن لا يكون وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان العينية) أي كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والا لكان الوجود عينا في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لايتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عينا في الممكن وفيه نظر اذ لايلزم من كون مقتضي ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضي الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود فى الممكن واما على رأي من قال به كالاشعري فلا (قوله فيكون ممكنا) أي فيكون ذاته تعالى ممكنا وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله فتدبر (قوله ولانه لايصلح علما) عطف على قوله لانه لو كان داخلا في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثان لبطلان التالى تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلا في العالم لزم أن يصلح علما على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما لوجود مبدإ له فحينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثا لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل (محدثا)

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعني انه لا يحتاج وجوده الى شئ بأن يرجع ضمير يحتاج الي وجوده ولا يحتاج الى تقييد شئ بغير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الي ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الي الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى قال فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لاصانع للعالم ولا بمعني انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان هذا * أقول كانهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً فى الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لو كان داخلا فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل فى العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح

(قوله فمن قال الخ) هـذا رد على المحشى الخيالى (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالى (ولى الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ماهو الاعم ممـا هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السـد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبين انه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاذا كان هـذا الدليل اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كان اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين ان تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متين كما لايخفى (قوله يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الاشارة الى انه اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر لان ما أجمـله الشارح على مايفهم من التقرير المذكور انما هو كونه اشارة الى دليل بطلان الدور بواسـطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشي الخيالي فهو انه دليل على بطلان الدور أيضاً من غـير تشبث ببطلان التسلسل فمراد القائل إما التعريض على الشارح لقصره الدليل المذكور على كونه اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الاشارة الى توجيه عدم تعرض الشارح لابطال الدور بانه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن ان يقال انما لم يتعرض الشارح لابطال الدور لظهور بطلانه حتى ذهب الامام الرازي الى بداهة امتناعـه كما في شرح المواقف على أن اجراء الدليـل المـذكور على ما قرره القائل يتوقف على ابطال توقف الشئ على نفسـه فان سـلم بطلانه لم يبق حاجة الى اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في اجرائه كما قال (مـلا زاده علي الخيالي) فتـدبر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والـكلام ههنا في الثاني دون الاول والايراد بالاول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على ان الخارج من جميع الممكنات من لا يكون الا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضا به اذ الخارج من جمـلة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالايراد المـذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك واثبـات لافتقار الدليل الى ابطال التسلسل على وجه يكون ابطاله مقدمة من مقدماته وتوضيـح المقام على مايستفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) ان مبدأ الممكنات باسرها وكذا كل واحـد من آحادها لابد ان يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلانه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان مبدأ السلسلة باسرها لابد وان يكون مبدأ للبعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة

وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التسلسل ذكر للدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالذكر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشاره الى أحـد أدله بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسله والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا وظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا * أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لـكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع أن يكون الصانع لـكل ممكن واجبا كذلك انما

(١) (قوله حاصل الدليل ان مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو ان محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلانه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان محدث السلسلة لابد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل المتكلم والى ان دليل الحكيم قريب اليه فى القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكستلي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح فى أول المبحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعنى ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر أن يسند الى ماهو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثانى من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريبا منه) فيه انه انما يمنعه لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ لاقرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطيتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدإ فى التالي أو ان دخوله فى التالي فى كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان كون المبدأ مبدأ للاشياء باسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة فى شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال فى حاشيته على شرح الشمسية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) ثانياً على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي فى مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لاحاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفى في ترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة فى نفس الامر أيضاً وهى ان نفس الشيء ليست الا الشيء حتى يلزم ان يتوقف نفس الشيء أيضاً على ماهو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمسية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبيان استلزامه اياه أن نقول اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه فنفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الاول على الثانى ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس (أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس (أ) ليست الا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست الا (أ) انتهي

على المحدث ومايقال استدلال من الممكن على الواجب ولايخفي أن مايقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

(وليس)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أى كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفا (ولي الدين)

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لـكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور فى بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الـكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولايخفى انه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لايجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لـكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الـكل علة لـكل جزء لجواز أن تكون علة الـكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الـكل وبمجموع الامور يحصل الـكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعـدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليـل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري فى كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلـكية أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لولم تناه لزم عـدم تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لايجري فى تطبيق بعدين غير متناهيين وفى ابطال

(قوله وهو خـلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولا لجزء من أجزائها كذا فى شرح المقاصد (قوله لانه لايجوز الخ) هذا الدليل انمـا يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لزم بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لـكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لايخفى ان ما ذكر لايوجب البطلان والتوارد معا وانما يوجب أحدهما فالمحذور أحد الامرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضيـة (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقليـة وذلك مما لايجوز فتأمل (قوله ولقـائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد بكون فاعل الـكل فاعلا لـكل جزء أن لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الـكل لا أنه بعينه يكون فاعلا لـكل جزء فتدبر (قوله والاضافـة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادله واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لايخفى (قوله هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وان كان عام الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي لجواز ان تكون الزيادة فى غـير المتسق واقعـة في الوسـط ويمكن ان يختار الشق الاول ويمنع لزوم تساوي الجملتـين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعـدم التناهي وان سـمى مجرد ذلك تساويا فلا نسـلم استحالته فيما بين التامة والناقصـة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتـأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لمـاسبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ماسبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فعلى هذا لو أسقط الاخير فيما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو ان نفرض من المعلول على سبيـل التمثيل لـكان أولى كما لا يخفي (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لايجري

---

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله بالاختيار أو بالايجاب) الاول للمتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولي الدين)

يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدإ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسله الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدداً أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والأولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لايجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لاستحالة (قوله فتكون واجبا فتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب (انما)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لابد وأن يكون طرفا للسلسلة والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي فحينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت ان مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى ان الدليل بهذا التقرير يفتقر الى ابطال التسلسل ويكون ابطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك واندفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما تيسر لي في هذا المقام فتأمل بالجد والسعي التام (قوله وبعض هذه الامور) لعله أراد به الوحدة لما سيجيء منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) ان أريد ان علته علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وان أريد ان علته علة جميع الاجزاء فمع كونه هذيانا لايستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل اذ لايصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة اذ لا تحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو انا لا اسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهي فتدبر (قوله وكذا قوله لعلله) يعني ان استحالة كون الشيء علة لعلله أيضا يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها بعضها أما الثاني فلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من ان علة الجميع لابد وان تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها التي هي أجزاؤها فان أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله توارد العلتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لابد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض ان علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفا والمفروض ان له في السلسلة علة فيلزم التوراد (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني انه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من ان علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم ان تنقطع السلسلة والا يلزم توارد العلتين فتأمل (كفوي)

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (ولي الدين)

(قوله ممنوع) فيه أن تعلق العلم بغير المتناهي ليس بممتنع ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات وأما اذا كان دفعيا غير زماني فلا منع له عنه وتعلق علمه تعالى دفعي غير زماني ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لابد أن يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لايجب أن يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لاتنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لايجب أن يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضي التناهي انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة مما لامجال لانكاره وذلك البعض غير متعين بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لقوله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) فهو جسارة عظيمة وجراءة جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وبهذا اندفع ماذكره الامام) ماذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المرتبة بالطبع الحاصلة عند علمه تعالى بشيء تقرير الأول ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بماذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة فحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن وجه اندفاعه بماذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وماذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خبير بأنه لاتدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على مافرض الخ) حمل النقض في قوله فلايرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من تتمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضى ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الا أن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ماهو الاعم من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الى ماده الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اشارة الى سند التفصيلي الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى مالا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتتناهى فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات مالايوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ماذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيأ أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ماذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

(١) سچاقلي زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قائله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ماذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهى (ولي الدين)

في تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري في ابطال بعدين غير متناهيين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلول كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لايخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لاأول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متناهيين وهو أن يجعل أول أحدهما بازاء مابعد أول الآخر باي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لايظهر الا في الامور المرتبة وانما نفي الظهور لاالصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضًا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل

> سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلين بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الا في الامور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

حكم العقل بانه لابد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لايقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير } المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهي (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لامعنى لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة الينا ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة الينا بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظراً الى ماعدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة المتكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل مايمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه ومالا يمكن لنا ذلك فلا يجرى فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الامور المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لابد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لاخفاء في ان مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه مالا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالمنع مكابرة غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ماحقق في محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ماهو المشهور عندهم والتحقيق عندهم ان الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الاواسطة على ماحقق في شرح الاشارات وغيره (ولى الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لاينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال في تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر انه أحد لاشريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالي كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال في الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهي وأنت خبير بان مارجحه وجعله أولى أيضاً مما لاينبغي ايراده في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لايحتمل غير الواحد) فثبوت الوحدة له تعالي ضروري فلا معني لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضا لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلاحاجة الي ذكرها وذلك لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد

من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف مانحن فيه انتهي وأنت خبير بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك

حقيق لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافي الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والأولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالي واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخري ولذا لم يلتفت أيضاً الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمى به لانه مبني على فرض التمانع أولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفي أن ذلك البرهان لايمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالي) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضاً مشهورا ووجه الاشارة

لاتوقف له على الضرورية والاولى في دفع ما قيل أن يقال ذكر شيُ لاينافي ماعداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر مايناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبوديهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة إلابتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لا نص في كلام القائل ان دفع التوهم في الآية الكريمة أيضاً بماذكر ههنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذ لايرد عليه ماذكره (قوله قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر) هكذا في النسخ التى رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد اثبات واجب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الا هذا القدر الخ (قوله لايمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لاشك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها انما تثبت اذا ثبت امكان الصنع لهما فالمناسب أن يقال لايتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولايذهب عليك أنه لاتوقف على الاستلزام بل جواز الصنع وامكانه منهما كاف في المقصود كما لايخفي (قوله فجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهورا لايستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لابرهان التمانع مطلقا ولانه جعل الاشارة

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الاولى بمتناه (قوله قيل الخ) قائله المحشى الخيالى (ولي الدين)

المقدمة وهذا وان كان خلاف ظاهر العبارة الاأنه أفيد وأوفق لما ذكره فى شرح المقاصد (١)(قوله والاوجه) أي مما ذكره لانه موافق لتقرير برهان التطبيق الاأن يقال لايلزم أن تكون الجملتان المنطبقتان من جنس واحد وماذكره مجرد تنظير كمالايخفى (قوله أمافي المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه انعدم تناهيه ليس بمعني أن مالا نهاية لهيدخل في الوجود ولايخفي انهذا غلط واستدلاله بقوله لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فانه لايثبت مادعاه بل يثبت نقيضه وبالجملة معلوماته تعالى بعضها موجود فىالخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس الابمعنى انهما لا تنتهيان الى حد لايتصورفوقه حد آخر لابمعني ان مالا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر اذ منهما ماهو المعدوم فيالخارج ولافي الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهنى (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني ان الواجب على الشارح أن يقول يعني ان خالق العالم واحد وكذا الواجب على المصنف أنيقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم(قوله ولقدأشار الخ)أي بقولهان صانع العالم واحدهذا لكن أجري كلامه على الاول حيث قال ولايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الاعلى الخ كمالايخفى فتأمل.(قوله لان كلامنها) ولان كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بهاأوصاف (قوله قيل أشار الخ) القائل هو الخيالى اقول والاولى أن يجعل قوله ولايمكن أن يصدق مفهوم الخ اشارة الىدفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وان كان مما فرده واحد الاأنه مما يمكن أنيصدق على متعدد كماهو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أنيقول ولايصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة الى التكرار ههنا (قال قره كمال) ايراد

غير متناهية عندهم والاوجه أن يطابق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما معانهمذهبوا الىلاتناهيهما وماذكره من انه لابمعنى ان مالا نهاية له يدخل فى الوجود انما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدمالتناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد فى علمه تعالىانما التعدد فىاضافته الى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد فى الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فالا ينتهي ذكر الصفات لايثبت ومالا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق فى اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة اللهلكونهاسماجزئي (حقيقي)

(١) حيث قالفيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لوصح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكونمعلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكيةمتناهية للتطبيق بين سلسلة منهذه الدورة وأخري من الدورة التى قبلهاوتناهيها باطل عندالفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأناحدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بانالحاصل منضعف واحدمرارا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارا غير متناهية معلاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالي أقل من معلوماته مع لاتناهى المقدورات عندنا ودورات زحل أقلمن دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهي (منه)

(قوله فمن قال الخ)هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان أحدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولي الدين)

(قوله أي لاتدافع بين تعلقيهما) أي لاتدافع بينهما بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لايكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لاشك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلايتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحي فحينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يحتاج الي نفيه بل يجوز أن يتوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتي يتم الدليل سالماً من المنع فنفي التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحيثية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لاينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لايمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لايتم المقصود فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولاغبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان بالتضاد لابالغير من أقسام التقابل لكون التعلق مفهوما ثبوتياً فلا وجه لصرف التضاد عن معناه الاصطلاحي ولا لقوله المانع من الاجتماع لاينحصر في التضاد إذ المعنى الاصطلاحي وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ماعرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شقي الترديد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لايضر الشارح في شيء إذ لايزاحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كما لا يخفى فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لزم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما وعجز أحدهما أعم مما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولا أعم من أن لايحصل الامران كلاهما وأن لايحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معا وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قيل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لامريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز أصلا انتهي على انه لوسلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الي لازم الارادة والكلام ههنا في العجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم العجز عند المانع ولاشك انه لامدخل لما ذكره في دفعه (١) (كموي)

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فمن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلاحاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لاينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لايسمى في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته

(عصام)

---

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتيهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم العجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت بارادته فلاتدخل تحت قدرة الغير فلايكون عجزا او نقصانا يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

قوله ماذكره) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أيعند المتكلمين والحكماء الخ (ولى الدين)

اليهأيضاً مشهورا (قوله ماأشار اليه بقوله لايقال) حيث جعل هذاالبرهان دليلامطويا للملازمة المذكورة فى الآية الكريمة (قوله لانه يتجه عليه ماذكره) الظاهر انه أراد بما ذكره ماذكره الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ من المنوع الثلاثة وفيه انالشارح قدادعىان تلك المنوع تندفع بماذكره فيالتقرير فلا وجه لجعله وجهاً لعدم رضائه اللهم الاأن يقالأراد انه يتجه أولا وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنهأراد بما ذكره ماسيذكره الشارح بقولهواعلم انقوله تعالي ويؤيده ان المحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الىأن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى ولك أنتجعل الاسنادالي المشهور اشارة الىأن لهمبراهين أخر غير مشهورة كما أشار اليهفي شرح المقاصد (قوله لان ظاهرالنظم لايطابقه) فانظاهره انالتعدد يستلزم فساد العالم ولمهيجعل ذلكمقدمة من مقدمات هذاالبرهان فكيف يكونمطابقاله (قولهتوجيه للآية علىخلاف المشهور) فان الملازمة فيهذا التوجيه عادية وفى المشهور عقلية (قوله أيتقرير البرهان المشار اليه) جعل مرادالشارح بقوله برهان التمانع المشار اليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره انهلو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيها على انه غير مرضي عنده لماانه يتجه عليه ماذكره وقد عرفت مافيه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار اليه ماأشار اليه بقوله لا يقال الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسنادالى المشهور تنبيهاً على انهغير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره بقوله لانا نقول والضميرفيقوله وتقريره راجعاً الى برهان التمانع فيضمن قوله برهان التمانع المشاراليه بأن يكون ذلك التقرير تقريراله من عنده نفسه على خلاف المشهور كمايدل عليه قوله وبماذكرنايندفع مايقالالخ (قوله لماعرفت)من انه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الانفاق ويجوزأن لاتكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لاحدهماأي ويريد الآخرعدم ارادة من يريدحركةزيد(١)حركة زيدفان تلكالارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلق الارادتين) يعني ان الكلام علىحذف المضاف لانالكلام في تعلق الارادة لافي الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أنيكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عناللازمفان عدمالتدافع بينالارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعني لاتضاد بين التعلقين اذلاتضاد بينالارادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي فيقوله اذلاتضاد(قوله لان التعلق مفهوم ثبوتى) يعني انالغرض من نفى التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أنلايكون أمرا ممكنافي نفسه لجواز التنافى بينهما وهذا التوهم يندفع بنفى التنافي بينهما الاان التنافى بينهما على تقدير تحققه لايكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتى فلوتنافى التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لايتوقف تعقل أحدهماعلى تعقل الآخر واذاكان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفي وفيه نظر اذ التنافى بينهما يجوز أنيكون بحيث لايمكن اجتماعهمافيزمان واحدوان كانا فى محلين فحينئذ لايكون ذلك التنافىتضادا اصطلاحيا (٢) كمالايخفى فلايكون نفى التضاد حاسما لمادة الشبهة (كفوى)

ماأشار اليه بقوله لايقال الملازمة قطعية الخ وسببإسناده الىالمشهور علىانه غيرمرضي لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لايطابقه وقوله واعلم انقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أى تقرير البرهان المشار اليه ولايرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهماحركة زيد) أوبان يريدأحدهماحركةزيد ويريد الآخرعدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكنفىنفسه اما أن يراد به امكان الوجود فينفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من انالسكونضدالحركة واما أن يراد به امكانالوجودلغيره فيصح مطلقا وانكانالسكونأمراعدمياوقوله اذلاتضاد بينالارادتين يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصحأن يجتمعا فيمراد وخصالتضادبالنفي لانالتعلق مفهوم ثبوتي

---

(١) قوله حركة زيد حركه زيد الاول مفعول الفعل والثانى مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لايمنع اجتماع المتضادين فيمحلين في زمان واحد (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الاوقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كما في شرح المقاصد وأما الثانى فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزم عدم استقلالهما المنافى للالوهية وان وجدت بارادة كل منهما لزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بارادة أحدهما لزم عجز الاخر وفي المواقف والمقاصد لزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الي لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر وان أجيب عنه بان اتمام القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاخصوصية القدرة مما لايتوقف عليها الاستدلال إذ يكفى أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا *لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعنى قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلايوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة (٢) الكاملة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك القاعدة بما يكون الغير المقاوم غير

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ماسواه لولم يكن واجبان والافهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولايمكن تأبي الممكن عليه وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعي انمايوجبه اعتبار الاخلاق والاولي وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لمافيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الي موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافى الالوهية وفيه بحث لان المنافى لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم

واجب يلزم تخصيص القاعد العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا مخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المسطور في الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في ايجاده وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية وللقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالمخالفة له وتجويز ضده لاعن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لايوجبه أمر قطعي خطأ عظيم واجتراء جسيم (قوله فتوحيد الواجب مما لايوجبه أمر قطعى) لايخفي أن هذا لا يتفرع على ما تقوله فان ماتقوله انما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولايلزم منه أن لايوجب التوحيد أمر قطعي أصلا وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيده تعالى أدلة عشرة السابع منها انه لو تعدد الاله فبه التمايز لايجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهي وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لايكون قطعياً (قوله ينافي الالوهية)الظاهر ينافي الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أى احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الي موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أوفي ايجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج فى الايجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبنى على ماتقوله قبل وقد عرفت ماعرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ماقيل ان اللازم هوالاحتياج فى الايجاد وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

---

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الافي ارادتهم خلاف ماأراده الله تعالى (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولي الدين)

(قوله اما بنفيه) أي بنفي الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع واشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ماذا امتنع) أي الممكن الداخل تحت القدرة لارادته أي لارادة ذلك القادر نفسه ضده أي ضد ذلك الممكن وهذا القول ههنا من فضول الكلام لانه لامدخل له في اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه اشارة الي منشأ غلط المانع أو يقال لعله قد اطلع المحشي على ان بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لارادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب ارادة القادر نفسه الضد فعلي هذا لو تعرض أيضاً لتنوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشي الخيالي لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) اشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السيالكوتي) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحال أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني

صفاته تعالي لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالي فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفات ومقتضي الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضي الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أي وان لم تكن مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من ان الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القدم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح اشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على ان أصل الدليلين متحد (١) وانما التغاير في بيان بعض المقدمات وذلك كاف في صحة النقض أو الى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شقي الترديد) الظاهر بل لازم أحد شقي الترديد وكذا الكلام فيما سيأتي (قوله باجتماع ارادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلا فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ماذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت ارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلين على معلول (واحد)

---

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولا والكل باطل اما الاول فلاجتماع الضدين وأما الثاني فلعجز أحدهما والجاري في الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الارادة واقتضاء الذات لامكن بينهما تمانع بان يكون تعلق الارادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولا والكل باطل أما الاول فلاجتماع النقيضين وأما الثاني فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتغاير ليس الا في بيان بعض المقدمات (منه)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتغالب في العادة لايفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والاالعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والالم يكونا إلهين وقوله فلادليل على انتفائه منع لبطلان التالى * فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه * قلت المقام مقام المنع فنفى الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة فى قوة المنع بنفى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله لايقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقريران أحدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لايستلزم وقوعه حتي يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لايضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه أعلى من أن يشتمل علي دعوي ممنوعة لايمكن دفع منعها وان لم يكن المنع مضراً (قوله علي انه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ماذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية فى غاية السقوط لانه مع اشتماله علي صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلايرد ان ماسبق علي العلاوة منع الملازمة فلامعنى لايراده بعينه في العلاوة ولايحتاج الى أن يجاب عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أي معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلامعني للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضي من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثانى قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لأمكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لايمكن شيء من الاشياء حتى لايمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لايستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو الخ) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعى أو اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل وحينئذ محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لاتدل الا على انتفاء الآلهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضى يثبت الانتفاء مطلقا اذ الحادث لايصلح إلها ولا يخفى عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتنبه ولاتتبع الا الدليل (قوله فلايفيد الا الدلالة على ان الخ)

(قوله فلا يرد أن ما سبق الخ) هذا رد على المحشي الخيالى حيث ظن وروده واشتغل بجوابه (قوله ويتجه أيضاً الخ) هذا جواب آخر عن السؤال بقوله لايقال الملازمة الخ (قوله بما مضى) أي في قوله وان أريد امكان الفساد حيث قال يمكن ارادة امكان الفساد الخ وأنت خبير بان هذا التمكن وما مضى من كلام المحشي الخيالى في الحاشية وحاشيته وتقريره أحسن من هذا فليراجع (قوله قيل يمكن الخ)قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى

(ولى الدين)

(قوله يتجه عليه(١) ماذكر بعينه) أى ما ذكر فى ابطال كون الآية حجة قطعية وفيه نظر فان أحد شق الترديد هناك أن يراد بالفساد الخروج عن هذا النظام وههنا عدم التكون بالفعل فكيف يصح أن يقال يتجه عليه ماذكر بعينه على انه لايندفع بما ذكره الايراد المذكور كما لا يخفى

(كفوي)

---

(١) من منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير (منه)

لما هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشي الخيالي بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي إما لما قال (السيالكوتي) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أو لان الكلام ههنا في الدليل العقلي والاجماع من الادلة النقلية فلا يجوز الاستعانة منه ههنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جعل الخ) هذا مبني على جعل الاشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع مادل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انها بمعنى الايماء والتلميح أي المومي اليه بقوله تعالى ولا وجه الايماء هو المشاركة في النظم والاسلوب كما قال (البردعي وغيره) فلاوجه لجعل قوله واعلم ان قوله الخ اشارة الى أن جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (قوله وهذا) أي كون الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشاف فان قول الكشاف قلت لعلمنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الاية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير لمدلول الاية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلمنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمية وجوب الامرين وهذا ليس الا بيان لمية وجوب الامر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لايخفى (قوله لو كان في السموات والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كان بهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تمكن) سكان الارض ذلك لفسدت السموات والارض بشؤم شرك أهلهما وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشي القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستنده الى العادة لاتكون قطعية ويلزم منه أن لايفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعره وليس كذلك والا يلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أي افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشاف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين الخ (كفوي)

الا لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا * أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضي الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لايكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لايكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله الا الله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه * وللآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدي به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لاتفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) قال الكشاف لذهب كل إله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز في الممالك وللتغالب فاعلموا انه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أي وان لم

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بأن المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبأن يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبيس وأما تحرير الثاني فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجويز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدإ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله ومايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالى (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه انه ان أراد أن صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين يأباه بيانه المفهومين المتغايرين وان أراد انه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لاينافي غرض القائل وهو المحشي الخيالي (قوله واستقلاله به) أي استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهني وهو ممنوع ههنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشنيع على(١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال البابرتي فتأمل(٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم (قوله على انك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تغني

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فحمل استعمال لو في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على قدمه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ماوقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بانه لا يعلم منه ذلك وان لزم في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً بقوله تصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحا اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القدم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحا في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خبير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بانه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الاتجاه بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين)قال

ظن

في حاشيته على شرح الشمسية وقد يكون ظن الترادف ناشئا من اشتراك اللفظ لانه لما حمل المرادف قسما للمباين والمعنى المشتهر للمباين المفارق في الذات مطلقا توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالمتساويين والاعم والاخص مطلقا ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقا كما انه اضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فبين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ماذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره ههنا مبني على ما هو رأى غيره كالسيد السند فتدبر

(١) قيل بل أراد التشنيع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيداً للمسئلة وتحرزا عن الغفلة اذ لا وثوق بالضمنيات (منه)

(قوله ومنع بالهواء) أى ومنع عدم جواز خلو الشيء عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لولم يجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لهما وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة فى اثباته الاجماع فليعول عليه فى هذه المسئلة ابتداء هكذا فى المواقف وقال الشارح فى شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعاً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لايحتاج الى بيان ان الصمم والعمى ضدان لهما وأن من يصح اتصافه بصفة لايخلو عنها أوعن أضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة فى الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر والاوضح فى بيانه ماأشار اليه الامام حجة الاسلام انه لاخفاء فى ان المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لايتصف بها فلولم يتصف البارى تعالي بها لزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعا ثم قال وأما الاعتراض بانه لاسبيل الي استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستندة حجيته الى الادلة السمعية ولاخفاء فى ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيراً فأى حاجة الي سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لايلاحظ الاجماع عليه أولايرى حجيته أصلا أويعتقد أنه لايصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح فى شرح المقاصد والغرض من تكثير وجوه الاستدلال فى أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها

الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض أوباجتماع الكل أو عدة منها مع مافى كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاما أورده

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لولم يجز خلو الشيء عن الاضداد ※ ومنع بالهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من إلهي لانا نقول تثبت المعجزة انه من الله وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لايتجه عليه انه كثيرا ما كان ثبوت

(عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لالما ذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى ولالما ذكره سعدى چلبي عند قوله تعالى قل انما يوحى الىّ أنما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لايتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانهما يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالي اذلو لم نعرف وحدته لجوز تعدده ولوجوز تعدده لجوز امكانه بناء على ماقالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لاتتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علما ضروريا بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح فى سمعيات شرح المقاصد حيث قال لاخفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضرورى كعلم الصديق رضى الله تعالي عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى فى شيء منها كما لايخفي على من تدبر (كفوي)

(١) قوله لانهما يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضا مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المنافى للوجوب كما لايخفى وأيضا بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لولم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لاينافى الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لاوجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لايصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ماقيل فى قدم الصفات وقوله وسيأتى لهذا زيادة تحقيق يعني به ماذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع وبداهة انه لامعنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتهما الداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادراً يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات السبب لان تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لايغني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لايفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لايوجب اتحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهة العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكتف به)أي باثبات المبادئ (قوله لداعي أن الدليل) متعلق بقوله أخر فيها (قوله لضرورة أن من يكون الخ) تعليل لقوله أن الدليل (قوله لان العلم الخ) تعليل لقوله وقدم الحي (قوله ولم يعرف) أي لم يعرف الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ماذكره من قوله وانما الكلام فى التساوي بحسب الصدق الى قوله بمعاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم أعم فههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قرره كمال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بامكان الصفات يلزم اضطرابهما اللهم الا أن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فالمعنى الصفات واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لاينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولا بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولامحذور فيه بابرتي وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لاكمل الدين (منه)

(قوله)

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى أوصاف الباري تعالى) يعني لاتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لاتقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا فى التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لايجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا مايطلق عليه الجوهر ليصح محملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح محملا لهذا التفصيل لانه لاتفصيل في نفي مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ مايصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزأ لايتجزأ والا لكان فى غاية الحقارة يرده أن الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

(قوله غير مطرد فى أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا أى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى فغير مطرد غير واقع فى محزه والصواب غير منعكس اللهم الا أن يقال أريد بالاطراد ههنا المعنى اللغوي وهو الجريان والشمول لا المعني الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن فى حاشيته على الخيالى) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدوانى في شرحه للعقائد العضدية ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكيم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكيم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لايراد مذهب الحكيم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ماهو الاعم من اصطلاح المتكلم والحكيم (قوله فتأمل) وسيجئ تأويله عند قول المصنف ولا يجرى عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لايكون جزء جسم)وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أى مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لابد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الى بيان مقدمتين احداهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لايمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تينك المقدمتين كما لايخفى (قوله ويمكن البيان) أى بيان الدليل المذكور على وجه لايرد عليه شئ من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزأ له بالفعل أولا فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر الا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل ماصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله الا أن يقال الخ) ويمكن أن يقال ان المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلا كما قالوا في المعقول الثاني انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلا (ولي الدين)

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا أقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الوجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام العرض بالشيء الخ (قوله أن هذا الدليل) أي الدليل على أن العرض ليس باقيا وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياما محالا كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فانه صريح في ان قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود للوجود بل المراد ان ماصدق عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماصدق عليه البقاء أمرا موجوداً أو أمرا اعتباريا كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحشي الخيالي (كفوي) (وهو)

(١) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصوراً على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الاول (منه)

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف فى اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن فى الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لايزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك فى ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف فى غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لايتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه فى نظائره ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشئ الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقيه فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم * نعم انه لايصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أى ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لايكون للبسائط (قوله ولا معدود) لايخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لامحدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء مالايحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء مالايكون مسبوقا بالعدم أو بالغير ولاشك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوى) أي وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا نسلم التساوي بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلا (قوله وان اكتفى بمجرد التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفا للاخص وان كان هذا توهما بعيداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفا للثلاثة لتحقق مجرد التصادق ههنا أيضا فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعني انه حينئذ لاوجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفا للبعض بل لازما فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفا وفى بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن الشرعى بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشئ موهما للنقص ولاشك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أى لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتج فى اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ماذكر من المرادف واللزوم (قوله يشعر بانه جعله صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله فانها قد تجيء لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أى صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح للزنجاني فى الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا ينافي ماذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء ثجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوى المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعني ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريح تثير سحابا ذا رعد وبرق (كفوى)

(قوله أن لايكون من قبيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع المقيد الذي هو الممكن لايلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود متباينة أو مخالفة الى المقسم والظاهر منه عدم وضع القيد موضع المقيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لايوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل يلازم تكون كلة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لاجل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلازم يكون فاعله الضمير الراجع الى كلة ما التي هي عبارة عن المعني حينئذ فحينئذ لايحتاج الى التقدير فحينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)

أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لافي موضوع الخ) يعنى ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع مجرداً كان أو متحيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لايكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد انه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى أن المنع من وصف البارى بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعني الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصارى لكن لاينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لانه أظهر أفراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ماذكرنا من انه المتبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر)من

(قوله يعني ان المنع) عن كون الواجب تعالى جوهراً (قوله فانله معنيين) حمل كلام الشارح على ان للجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لافي الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولا * وثانيهما الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع وجعل قوله لكنهم جعلوه الخ استدلالا على هذا المعنى الثاني وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمراحل عن عبارة الشارح بل معنى كلامه ان للجوهر عندهم معني واحدا وهو الماهية الممكنة الخ الا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالموجود الذى لافي موضوع ومرادهم الماهية الممكنة الخ بقرينة انهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى ماذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والافالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافعرض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موصوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعني الذي لامنع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهراً عندهم (كفوى)

(وجوه)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتي السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لايناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعي فصلا وأيضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال في جواب مازيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لايسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلا وجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا أن يدعى ان اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا في مكان تصريحاً بعموم النفي رداً على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفياً لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وههنا بحثان * أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ماقام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم * وثانيهما ان التعريف يصدق على ماليس بتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح * وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل وإما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لاخلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

(قوله والتمسك الخ) رد على المحشي الخيالي (قوله ومن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ردا على المجسمة) ويحتمل أن يكون ذكره للتأكيد في نفي كونه تعالى في مكان كما في نحو رأيت بعيني وسمعت بأذني (قوله متوهم أو متحقق) الظاهر أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني ويحتمل أن يكون صفة لكليهما على طريق التنازع كما قال (القزويني) فالمعنى نفوذ بعد متوهم أو متحقق في بعد آخر كذلك (قوله بمعنى مماسة السطحين) لا يخفي ان هذا المعنى للنفوذ بعيد غاية البعد (قوله والنفوذ) مبتدأ خبره قوله بهذا المعنى (قوله فلا يصح تعريف واحد له) هذا السلب مع ماذكره في تحقيق المقام أحدهما يكذب الآخر كما لايخفي على ذوي الافهام

(١) ولذلك عرف غير الموهوم وأحال تعريف الموهوم على المقايسة (منه)

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعض والتجزي والتركب يؤول الى واحد وكأن الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل البعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى مامنه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا أجزاء ولك ان تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله ثالثه أجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدوداً ومعدودا مستغني عنه (قوله(١) أي المجانسة للاشياء) يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط بقوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب لاتقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعني ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ماينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لايتعدى بعن بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائية على انه لايسئل عنه بما لانه إما

---

(١) قوله أي بالمجانسة الخ قيل المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوى وهم يعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب وذلك بناء على ان ماهو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوى أقول المعتبر في الماهية وجواب ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ الالفاظ بحسب اللغة مجردا للقدم فالتركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء ما به هو يجاب عن السؤال بماهو ولا خفاء ان المراد ماهو الذى يطلب الحقيقة دون الوصف أوشرح الاسم واستدل في التبصرة على ان الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ماهذا الشيء أى من أى جنس هو وأهل اللغة يقولون ماسؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقال أيضاً الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أى شيء هو أى من أى جنس هو ثم نقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى انه ان عنيت بقولك ما هو اسمه تعالى فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب منه ما في شرح التمهيد منه

(قوله يؤول الى واحد) فان هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار يعنى انه يكون ماصدق عليه هذه الثلاثة أمراً واحداً (قوله هذه الامور) مفعول ايهام (قوله وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى) قال اللارى في حواشيه على شرح الهداية في الحكمة العقل اذا حلل امتدادا معيناً بمعونة الوهم الى أجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهمية واذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء من أجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضياً عقلياً انتهي (قوله وبالتجزى كونه ذا أجزاء) لاوجه في التفرقة بينهما بل المناسب حينئذ أن يراد بالتجزى أيضاً الكون مضافا اليه للجزء (قوله نفى اضافة البعض اليه) أى نفى ضم البعض اليه ونفي ضم الجزء اليه (قوله بقي ان قوله الخ) حاصل كلامه أن قوله لان معنى قولنا الخ تعليل لتفسير المائية بالمجانسة أى انما فسرناها بها لان معني قولنا الخ وقوله والمجانسة توجب الخ دليل على نفي الوصف بالمائية ومرتبط بقول المصنف ولايوصف بالمائية (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لايرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى (للسؤال) ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبنى على ذلك كما لايخفى (كفوى)

(قوله فهو موجود) الظاهر فهي موجودة (ولى الدين)

(قوله أي لايعين وجوده بزمان) هذا أولى مماقيل أي لاينتهي أولايتغير بمرور الزمان أولايوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه فى الحركات والسكنات فان شيئاً من هذه المذكورات لايناسب معـنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لايخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى التعيـين أوفان جريان الشيء على الشيء ليكون الشيء الاول مرجعا الضمير تعيينه (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لاتعلق له به) أى بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هـذا الشيء الخ) اشارة الى الفرق بين ماله تعلق بالزمان وبين مالاتعلق له به لينكشف عدم تعين الاول بالزمان بخـلاف الثـاني زيادة انـكشاف (قوله وهوضعيف لايسع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليـه انه ان جعـل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجـوداً لاموهوما كما هومذهبهم وأيضـاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مـدة وهو واحـد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

 (عصام) واحداً بعينه وهوباطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلاشك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شيء وان كل معـين فيهما فى أمر ما معا فذلك الشيء الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما *ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس مايقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها مقيسة الى مايقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لايشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس والتوقيت انتهي (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

فنفي التمكن لايستلزم نفيه (قوله ولايجرى عليه زمان(١)) أى لايعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعني تعيينه له *منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجارى على الفعل فان معني جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أوضربة فتعين به ماقصدت بالفعل *وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار منـدرج منطبق علي أجزاء الزمان أوعلى طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لايوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لايوجـد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما ان الزمان لايجري عليه تعالى لايجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معـلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند أحد ويكون الشيء الثانى زمانا للشيء الاول عنـد آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت* ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخري لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم وأنه الفلك الاعظم وأنه حركة

---

(١) (قوله ولايجري عليه زمان) أى لايقدر بزمان ولايعلم به كذا نقل فى الحاشية عن صدرة الفقهاء وفى شرح التعريف للفقيه الفنوى شارح الحاوى أى لا ينتهي يقال جرى عليـه الزمان بمعني انتهى وقال شيخي المولى الجاجرمي أى لايتغير بمرور الزمان من حالة الى حالة كما في الممكنات* أقول فى الرضى شرح الـكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أى يوازيه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصـفة جارية على شيء أى ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أوذوحال أوموصوف فالمعني ان الزمان لايوازن وجوده تعالي ولايماثله ولايصاحبه ولايناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لـكن الاظهر اعتبار القلب كما لايخفى على من له قلب (منه)

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفراده فتأمل(١) ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوما * اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيراً عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا التمكن أخص من التحيز) فلو نفي التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكناً بل متحيزاً لم نجده الا في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز(٢)) هذا الايتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وإنما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزاً والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا لتحيزات (قوله وأيضاً إما أن يساوي الحيز الخ) قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب *ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز أن يساوي الحيز الغير المتناهي *نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولا فالمبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة أيضاً ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة مما أشار الى نكتة ترك الجهة وهي ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان أو نفسه

(قوله قيل هذا الترديد الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله والا لجاز أن يساوي الحيز الخ) فلا يصح قوله فيكون متناهياً بالنسبة الى التساوي (قوله يلزم التناهي على تقدير الزيادة) فلا يصح القصر على لزوم التجزي على تقدير الزيادة فهذا اشارة الى المعارضة على قول القائل ثم ان هذا الدليل مبني على التناهي يعني ان لكم دليلا على ابتنائه عليه ولنا دليلا على عدم ابتنائه عليه (كفوي)

---

(١) وجه التأمل الاشارة الى انه يمكن اتمام الاستدلال بأن يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى الخ

(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على ان الحيز وجودي لا متوهم أقول هذا هو اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه عن النزول هنا كالارض وهي المراد ههنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر ان المقصود من نفي المكان والحيز تقرير مذهب هؤلاء

التنزيه وليس كذلك فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفى استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات فى افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات* وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم* وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها لايغنيه عن مخصص* وكون الاضداد من صفات النقصان لايقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه* واعلم ان قوله لادلالة على ثبوتها لها معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات* وقوله للمحدثات خبر لالاصالة الثبوت والابقى لا بلاخبر* وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لاعلى ماذهب اليه المشايخ* واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين* لكن لا يدخل في عدم الابتناء ابهامها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لايخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر فى الجهة* على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر فى الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه) أى بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفى المماسة حتى يثبت كونه متصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي فى ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشىء من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم فى موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهياً ولا يخفي ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضى التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلا العضد والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا فى القاموس (قوله ولا يشبهه شىء أى لايماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فيفيد نفي المجانسة وهى المشاركة فى الجنس ونفي المشاركة فى الكيفية لان نفى المماثلة افاد نفى المجانسة في الجنس ونفى الكيفية أفاد نفى المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد فى الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثا) تشنيع على المحشى القزويني حيث قال فى كونه حادثا نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لامختاراً حتى يكون الاثر حادثا (قوله لانه) أى كونه حادثا (قوله لا يغنيه عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الاغناء ممنوع اذ الكمال كاف فى المخصص وان أريد عن مخصص مطلقا فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزا لا متمكنا) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان الله الخ) فيه انه داخل في قوله والصورة* على ان نفى التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التنزيه عما ذكر قبل وسياق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتى فمؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

(قوله بل أراد أن هذه المسـئلة متفقة) فيه أنه لايتصور الاتفاق في المسئلة الا بعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معني الزمان فـكيف تكون المسئلة متفقة بينهما* اللهم الا أن يقال الـكلام مبني على أن يراد بالزمان مايطلق عليه الزمان لـكنه لايتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة فتأمل(١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء لبعده لفظا ومعنى (قوله والواجب في كل بمعنى) يغاير معنى الآخر فهو على الاول بمعنى مايجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعني الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الاول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطف على حق التنزيه أو بالجر عطف على التنزيه والاول أولى كما لايخفى {قوله المبالغة فيه} أي في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه فمنهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الـكرامية الا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال احدى وسبعين فرقة {قوله متعلق بالمعاني الثلاثة } ومثل هذا غير معروف بل مخالف لقواعد النحو اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الـكلام مبني على حمل العـرض في قولهم ليس بعـرض على المعـنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوى لم يرد على المشايخ ماذكره فيكون معني ما ذهبوا اليه ان الواجب تعالى ليس بعرض أي ليس مايمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بباق وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعفه الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أي دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ماتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركب أولى بالاشعار وان أراد انه يشعر بأنه

الفلك الاعظم* واعلم ان قوله لايجري عليه زمان لايراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحـكيم اذ لايجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحـكيم والاشاعرة* ولك أن تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق والواجب في كل بمعني وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه* والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات* والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف* وأصاغر علاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كالالحم وله الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الابلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه اذ لا وجه له* والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمتجزي والمحدود والمتناهي * والتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لايتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ماذهب اليـه المشايخ من ان معني العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى* ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة مايمتنع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لايفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعني اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق اللفظ وهـكذا الـكلام في كون معني الجوهر مايتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الـكمال أولا* على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الـكمال لايوجب نقص الـكل مع اتصافه بصفات الـكمال* وقد يقال وجـه الضعف ان من تعدد موصوفات صفات الـكمال لايجب تعـدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بانه دليل مستقل لباب

(١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن اتمام الاستدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لـكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خبير بأن اشعاره بانه دليل آخر للتنزيه عن التركب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لايخرج عن علمه وقدرته شيء لايخرج عن سمعه تعالى مسموع ولا عن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لامخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لايعلم شيئاً لانه لايعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معني الايجاب وكانه حمل القدرة على المعني المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين* وقوله لايعلم بالجزئيات الاولى لايعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق* والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدوراً له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات* وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه* ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون أيضاً وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجح في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفي فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ)أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكمات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني في شرح العضديه وابن خواجه في التهافت وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التهافت الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق المنقول عن المحققين فلايلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ)وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لاالاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المغاير فحينئذ تستقيم الاولوية (ولى الدين)

(قوله لكانت حادثة) لما مر من الشارح من ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة (قوله لا الخلق وكونه) أي كون مقدور الله (قوله قدم المسند للتخصيص) أي الحصري (قوله فنبه على انه الخ) أي نبه بكون الصفات القديمة مختصة به تعالي على انه لايشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله صفات غيره) فاعل لايشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الحفيد لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلا وفرعا (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أي لمفهوم اسم الله (كفوي)

ذاته تعالي مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بماصدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل لما يصلح له الآخر ومما أورد عليه أنه يقتضي رفع الاثنينية فلا تمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي مالا يحتاج وصف الذات بها الي تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز فعلي هذا ينبغي أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته أجل وأعلى مما في المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بأن المراد يسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية أن العلم منا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخالق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخالق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ماصرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ماذكر من معنى المماثلة معنى لغوى ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ماسبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر انه لامخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء)هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لايخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لايجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم * فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله فما قيل الخ) هذا رد على المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله في الصفات النفسية) أي في جميعها كما يقتضيه السياق وقد صرح به في شرح المواقف قال حسن چلبي في حاشيته على شرح المواقف قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع صفات النفس ومن جملتها التماثل على ماصرح به في موضعه فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخري بأن التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور انتهى (قوله الى تعقل أمر زائد) قال حسن چلبي في حاشيته على شرح المواقف قيل أي غير هذه الصفات وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر انتهى

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للابهري ولو وقف ما تكلم مثل هـذا الكلام (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا لما قيل الخ) هذا رد للمحشي الخيالي (قوله أو لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الاول (قوله يرد زعمهم) أي زعم بعضهم كما سيجيء من الشارح

السكرام لي آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى *نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل *وقوله ولكن مرادهم اشارة الي أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتي يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولي أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هـذا الكتاب وأشار بقوله أشار الي الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشـار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضـا اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسـبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غـيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسـبة الى الذات لا هو ولا غـيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضـا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشئ مغاير لما هو ليس بعين الشئ ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحـة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله

رحمه الله والغرض تحقيق المقـام أو التعريض على الشارح لقصوره في البيان فتأمل (قوله قد عرفت ان هذا الخ) حيث قال عند قول الشارح لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهـم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لانه يمكن أن يقال الخ) أنت خبير بان كلا من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحل كما اعترف به نفسه فلما لم يلتفت اليه القائل المذكور أعنى المحشي الخيالي بل تصدى الى توجيه الاشارة بحمل العبارة على ما هو الظاهر الواضح على ان معنى الاقتصار على الاول هو الاقتصار عليه في الذكر الصريحي وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنفيه أصلا كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لا هو) قال القزويني وقد يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لا هو ولا غيره جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان يقال لما تمسك المعتزلة بانه يلزمكم أحد الامرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوى) (١) كذا بالاصل فليحرر

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة فى المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصي فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك)لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزاً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالي حمل على ما يلزم العلم ويكون أثراً له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالما وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخاق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعلم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح فى الغائب فيجعل فى الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لايتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولايتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل(قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادراً عالما صانعا معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات عالما كان اللازم كون الواجب غيرقائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية)هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن الكرام

(قوله فاندفع مايقال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي وأنت خبير بان هذا انما يندفع بما ذكره لوكان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلا قطعيا وليس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي* وأنت خبير بان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد لايدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلابد في دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الابهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة محمود سبكتكين أبا بكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويج فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية*

الفقه فقه أبي حنيفة وحده* والدين دين محمد بن كرام*
ان الذين أراهم لم يؤمنوا* محمد بن كرام غير كرام*

انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي(١) (ولي الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية

(١) فيه ان الشعر المذكور ليس نصا فيما ذكره الابهري والرواية بانه فى ترويج أصول الكرامية مما لا يعتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على انه لا منافاة بين ترويج أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذى ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويج فى ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضا لا فرق بين شرح الابهري وشرح السيد فى انهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الابهري فتدبر فيه السيد الكفوي(منه)

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع أن دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بأنه جعل الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ماذكره) خبر الكون (ولي الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين مآل قول الشارح ولقائل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة بالمعنى الاصطلاحي لايدفع الملازمة

للنقيضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه * أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضا لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالاولى الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قوله وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها لامحل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكره يكاد لاتساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه بجملة واجباً لذاته حمل الصفات عليه بجملها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ماذكره وحمل هذه العبارة بهذا المعنى مما لايرضى به الامتعسف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه مستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه فاعلا مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

أي استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد لان وجود الصفات مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا المنع غير مضر بالمقصود انتهى فتأمل (قوله نعم لو أبطل الخ) فيه رمز الى الجواب عن هذا السطر الثاني بانه يمكن أن يحمل المنع في قوله ولقائل أن يمنع على المعنى الاعم له فالمعنى ولقائل أن يبطل توقف التعدد فحينئذ يكون ابطالا للسند وهو موجه (قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (المحرر آبادي)ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضا فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقا مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كموي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله أما على ماذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الحيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فاما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله

ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لولم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية*والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبوداً لخالق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف اما على ماذكره فلاموجب لذكر لاهو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الكفر لايكفر مالم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به*فلا يتجه عليه انه بلزوم الكفر عليهم لاينبغي أن يكفروا مالم يلتزموا فعلم ان إكفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة*ولا حاجة الى الجواب بان آية إكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكأنهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات يناط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية وانما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعها لان الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لايستحق الالوهية وبهذا ظهر ان ماقيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لايرد عليه انه لايلائم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه انه لامعنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجويز الانتقال على الآخرين حتي يثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات القديمة لكن لايكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لانوقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السنة أيضا لان التعدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عن معني الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع

ويمكن دفعه) أى دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خبير بان دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالعينية انما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له فى الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلا فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمين كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم الا ان يقال يفهم ذلك المنع من قوله ولكن لزمهم ذلك بناء على انه لا تكفير بلزوم الكفر كما يشعر بذلك قوله لانه بلزوم الكفر لا يكفر فتدبر (قوله فلا يتجه) تفريع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) المجيب هو المحشى الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

مع

(قوله فعدمها عدمه) هـذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عـدم العشرة مستلزم لعـدم الواحـد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مسـتلزم لوجود الواحـد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عـدم العشرة عـين عدم الواحد وان وجودها عـين وجوده والا فلا يتفرع على ماقبله كمالا يخفي وقيل والا فـيرد عليـه ان تخـالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهي ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فـكون عـدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجودجميع الآحاد ممالايقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الـكل الخ لايستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في اثنين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الارادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لامخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العـدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحـدثة (قوله أن هذا) أى كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لايتم في الصفات المحدثة اللازمة والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما فلا يصح قوله فان قيام الذات الخ على اطلاقه (قوله نظراً الى ذاته) أي الى ذات الذات (قوله وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة) أي فيتم ما ذكر في الصفات المحدثة اللازمة ولم يبطل قولنا قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور فيندفع البحثان المذكوران اماالثاني فظاهر واماالاول فباختيار الشق الاول من الترديد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا اصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الايراد بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لايراده ههنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الايراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحدثة لاتتحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بها رأسا ان حمل(١) الـكلام على رأيه اذ مادة النقض لابد وان تكون من المحققات

تعدد القدماء اذ لاتكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد ما أى واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لـكن وجودها وجوده لامطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الـكل وجودات الاجزاء كلها لاوجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعني أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لالوجودهما لانهما ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لايقال فيـه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصـفات المحدثة في ذلك * وثانيهما ان هذا لايتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحـدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

---

(١) والحمل قد يكون ايجابا وهو الحـكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحـكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحـكم بأن هـذا ذاك للقطع بان هـذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسماء سماء شرح المقاصد (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش المحشي الخيالي وانمـا عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار اليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة انما تدفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذى زاده هو المحشى صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكثر القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التأنيث باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لـكونها معدولة فالظاهر لوكانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجـه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لـكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الـكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والـكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور انهم قالوا بحدوث الـكلام (قوله فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لهـا سواء كان نقيضاً بمعني السلب أو بمعني العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لهـا * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن فى كون قوله وهي لاهو ولا غيره فى الظاهر رفع النقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كان الظاهر من اللا كاتب العـدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهو لاهو ولا غيره لان لاغـيره في معنى لا لاهو وفى الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيـه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غـيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يسـتلزم تعدد عين الواجب وتعـدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسـير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهـم انه مقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغـير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لا يغايره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال) هذا البيان يسـتدعى أن لا يكون شيء من القـديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز * وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصروا في الاسـتدلال على ماذكروا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ماذكره لزم أن لا يمتنع

(تعدد)

قال (الداغى) فيـه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الـكلام اذا لم يكن فى الدار شيء من الامتعـة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عاريا وأخرج قولنا مافى الدار غير زيد مخرج الجواب عمن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل فى الدار شيء فكان معنـاه حينئـذ مافى الدار شيء غـير انسان لانه لو كان يد زيد وسائر أعضـائه وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الـكلام في معرض الجواب مع انه صادق لا محالة فعلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول انتهي أقول فيه نظر فان المراد بقرينة السؤال مافى الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيداً في أمثال هذا المقام انما يطلق بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك فى صدق هذا الـكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجيء) أي فى الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب { بحر الافكار } هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ العدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتي ورد (السيالـكوتي) بانه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزم أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لـكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشى صلاح الدين (كفوى)

(قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله ومايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه

الواحد* فمن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفى مافيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة ومايقال انه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتي يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم *وأخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات أزلية *وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعني المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً *وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى أزلى تعلمه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلى إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ماليس مقدورا ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لانه يتمسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعني للقدرة أزلية والنزاع في ان التعلق أزلى أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأً منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم نقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ماذكره في تمييز الحياة وليس المقصود استيفاء ماتوجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير

(قوله يوجب الاستغناء الخ) فيه نظر وانما يوجب الاستغناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة واخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما يوجبه في قولنا وله العلم والقدرة مثلا (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لتعلقه بالممتنعات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله صحة التأثير) أى صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بانه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة الشاملة ترجيحا بلا مرجح وأجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فهي حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على
خبر لصار أعني غير نفسه وانما قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ماوقع في كثير من النسخ

لاتحقق عندالاشعري اذ الاعراض لاتبقى زمانين (قوله لانهم انأرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ)* لايقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد *لانا نقول كلامه متمائل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الاخير*وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت مافيه*وجواز وجود الذات بدون الصفة لايتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تتكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لايمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لمناسبه الى ظهور المساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة*بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لايتم اذ كثيراً مايصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأله وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلاوجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لايجوز أن يكون مرادهم الخ) لايصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق*الا أن لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم*ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود*ومايقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لايفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لايستلزم دعوى كفايته فيها*نعم يتجه انه لاتتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه) يعني لانه من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لاتكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ماتروى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله أي غير الجزء الاخير) اذ الجزء الاخير لايتصور وجوده بدون الكل فلاتلزم المغايرة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت مافيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله ان قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط لها من ثمة مايقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للافادة مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول قال (سچاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لايغاير الكل عند المتكلمين فاشتراط التغاير كاف في الافاده وأنت خبير بان حاصل كلام القائل انه لاحاجة في تصحيح قولهم لاهو ولا غيره الى ماذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي فحينئذ لايصح توجيه كلامه بان الجزء لايغاير الكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح

(الواحد)

(قوله لا على التغاير بحسب المفهوم) فيه ان التغاير ذهنا والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

(قوله لولم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية (قوله انه لايجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع اليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الارادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى المقدورين اذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام في اثبات صفة هي الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة فتثبت على ان استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند مثبته لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لايحتاج الى اثباته بل يغني عنه القدرة واذا لم تكن نسبه مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فتأمل (ولي الدين)

(قوله وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا) لما مر منه ان أثر القدرة عند مثبتي التكوين صحة التأثير وهي أزلية وان بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لايزال (قوله الى انه لابد لها) أي للصفة الى كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوي الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشيئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا للتخصيص) أي ولا جهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لايتم في اثباتها لجواز ان يكون المخصص شيئا من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشيئة

وقوله لاعلى سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولايغيب المحسوس عنه تعالى*وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالي نسبته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لامدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس* بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولايبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تعلق بالمسموعات المسموعات مع مايتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لاعلى سبيل التوهم في موقعه *ومما أشكل علي وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لولم يكن الصواب أنه لايجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا أنه جري عادته تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لايتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالي بالسمع فلم لايجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لايوجب الاقيام السمع والبصر بالمعني المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الي صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولايلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لايخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده*الا أن يقال أراد انه لايلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقا قبل وجوده وهو أزلى وتعلقا بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان)أي كل منهما عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحي الاشارة الى انه لابد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا للتخصيص بالحياة اذ لابد من العلم أيضاً*والاشارة الى انه لابد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين*وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لايتم بل لابد من أن نضم اليه

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ماذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فيذكرها للتنبيه الخ)قال (الكستلي) حمل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان الفصل بينهما بالحياة دليل المباينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهشتي على الخيالي) بان هذا انما يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره لاوجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفريعية (قوله باطلاقه على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لايدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال (السيالكوتي) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ماذكر انتهى فتدبر (ووله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي اشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينبه على ان مشتقها أيضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبيه (قوله تحرزاً عن التحكم)هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لامدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فحينئذ يجب أن يقتصر على ماورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لابد من القول بانه تعالى يعلم سائر المحسوسات لثبوت شمول علمه تعالى

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو مايتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهي قوله فيدرك بها ادراكا تاماً الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لامجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لاينكشف المسموع به انكشافا تاماً * ومبني اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا * والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وأبو الحسين البصري يجعلونهما نفس العلم الا أن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر ولايخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزاً عن التحكم الا أنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

---

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما انتهى (منه)

هـذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فما ذكره خلط مذهب بمذهب * وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمراً انه لو تعلقت ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعاً من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً عما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والمعبر عن الصفة الازلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ونعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهى ويخبر) كأنه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا ينحصر فيها ادمنه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام أيضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر أو الآمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها * ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاءه قصداً الى اظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

(قوله فمن قال الخ) مبتدأ خبره قوله لايحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلا على نبينا ومبينا لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم وانما قال ظاهر بيانهم لاحتمال ان يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالاثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر ان ذات الخ) يعني ان ظاهر ذلك البيان يقتضي ان يكون ذات فرعون وهامان مثلا قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر انه ليس كذلك وفيه نظر اذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الاصلية والاغراض التي يريد المتكلم اثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهذه المعاني الخ) لا انحصار في هذين الامرين بل يجوز ان يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه المعاني فلا يلزم الرجوع الى صفة العلم أو الى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يندفع بحمل الدلالة على الاعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده المخبر الخ) يريد ان المدعي ههنا انما هو مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الامري للارادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كموي) (عصام)

(قوله ووجه ماذكره) أي ماذكره الشارح بقوله وكون الى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد

(قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه ان نسبة الخ) فيه طعن للمحشي الخيالي حيث ذكر الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم الى آخره) فيه تعريض للمحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه ههنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد انتهى يعني ان ماذكرناه في هذا الهامش من الحكم بان استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرنا في الاصل الحاشية ثمرة البدإ فيها والعود احمد من البدإ وثمرته أجود فخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الامثال يضرب فيما كان آخر الامر أجود من أوله في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلم عند مثبته بل يثبته بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم اليه لاستغني عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع(١) ووجه ماذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لايكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه* والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات* وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضاً الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل* وأجيب بان تعلق الارادة لايتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لايريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لايريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدّها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لايوصف بها ورد كونها أمراً بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر في أفعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان

(١) هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد*

(قوله فلو ضم اليه) أى فلو ضم استواء نسبة العلم الى استواء نسبة القدرة في الدليل المشار اليه بان يقال مع استواء نسبة القدرة والعلم الى الكل لاستغني عن ذكر قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وكان الدليل أخصر وأجود (قوله ووجه ماذكره) أى ما ذكره الشارح بقوله وكون الخ (قوله لانه) أى لان علمه تعالى بالوقوع تابع تعينه بالاضافة أى تابع لتعينه للوقوع (قوله وتعينه) مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بان تعلق الى آخره) حاصله ان اللازم من استواء نسبة الارادة الى الكل انما هو ترجيح أحد المتساويين أى ايجاده من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع كما في مادتي الهارب والعطشان وانما المحال ترجح أحد المتساويين أى وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال السالكوتي) هذا الجواب لايجدي نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فرق بلا فارق على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن الايراد المذكور الا بان يقال ان تعلق الاراده بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص وهكذا الى غير النهاية والتعلقات أمور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت بالأجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام * على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحي القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لاتجتمع أمتي على الضلالة وصدقه لايتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لايقال لم يثبت الا انه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لاينكر وجوده الكلام ولذا لايرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع أنه لامانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قوله فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعا لجميع ماسبق (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فنبه فيه ان الاسم هو المتكلم * وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر ان كلامهما يغني عن الآخر ولايخفى لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق

---

(١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولاخفاء في أنه لزيادة النزاع اهـ

(قوله ولا معنى له) أي لكونه متكلما وهذا من تتمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور واشارة الى صغراه لحاصل الدليل انه تعالى متكلم بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام اذ لامعنى له سوى ذلك فتدبر (قوله على الايمان بوجود الى آخره) لايخفى ان ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الايمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار اليه الشارح فيما سبق نعم الايمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الاجماع)أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشي صلاح الدين قيل أظهر معجزة النبيا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بان القرآن يعلم أولا ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو يدل على القرآن القديم أي الكلام النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلا وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم انما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا فيصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لاينكر الخ) حاصله ان البحث ههنا انما هو في كونه تعالى متكلما وان الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه ههنا اذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك ركاكة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله اثبات الكلام النفسي) فيه ان اثباته قدم بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على ان عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز ان يكون بيانه لخفائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لاينافي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرير ان القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لابد لزيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فالمآل الى ماذكره الشارح (قوله ولايخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوي أو اللغوي (كفوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الاول الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلاً بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجاً تحت الامر انتهى وقال هذا المحشي المدقق في حاشيته على شرح الشمسية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كلمة لا للنفي والعدم وأما اشتباه أن النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوبا بالنهي فمندفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوبا يكون باعتبار بقائه مطلوبا نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه هين انتهى فاحفظ هذا فانه سينفعك في جواب لا يقال (قوله وفيه مافيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشتراك بين الشيئين في شيء لا يستلزم الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله ونهى بعد قوله أمر (وتوار)
والى هذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفا (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله أيضا المحشي الخيالي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

بالمغايرة * لا يقال جرى على أن النهي هو طلب الكف فالنهي أيضاً كالامر في ان فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى * وفيه مافيه تأمل تعرف * وما يقال ان ماذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن تكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسياً ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما استدل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوي ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريده لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اي زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتسمة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولاً فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام وكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معمول للاجماع

(قوله وفيه مافيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان تحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح الشرح يجوز من العاقل طلب فعل كف اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلا (قوله لا يعذر في ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواقف (كموي)

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه* على أن تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء* وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضاً* وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لا يكون لما سواه مدخل في تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة * والاولى أن يقول ولا دليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا نستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا الدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولا دليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لا يزال* وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها* وأجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ما قيل إن ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعدد طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل* وههنا أبحاث* الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك* والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام* والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص* والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا فجعل الاقسام أنواع الصفة شخصية مما لا يقدم عليه أحد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات أقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات* وعن الثاني بأن الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها* وعن الثالث انه أورد

خارجا عن المبحث لا يحسن قوله صفة منافية للسكوت إذ الكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت وان أريد به الكلام مطلقاً أو كلامه تعالى خاصة فلا يصح قوله والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلة لان كلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه تعالى عن الآلة فتأمل (قوله بما سبق) متعلق بالاستغناء وقوله من ان السابق بيان للدفع المشار اليه (قوله ويمكن توجيه آخر) أي ويمكن توجيه قول المصنف والله تعالى متكلم بها على وجه يندفع الاستغناء عنه بما سبق بتوجيه آخر غير ما أشار اليه الشارح بقوله يعني انها صفة واحدة (قوله والاولى أن يقول) بدل قوله ولانه لا دليل ولا دليل على أن يكون من ثمة قوله لما أن ذلك أليق ويكون المجموع دليلا واحداً (قوله ابن سعيد) شهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام وهو أحد أئمة أهل السنة قبل الاشعري هكذا قال ابن شريف

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله فالمقتضي) هكذا في النسخ والصواب فالمفضي (قوله والكلام مطلقا) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولي الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السيالكوتي) فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا (١٨٠) أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارئ لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً من ان المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لان وصفه لا يكون الا كذلك ان أريد انه كذلك في نفس الامر فهو لا يستلزم العناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداً على الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية نفي الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفا (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا ينحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن الحصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أعم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني انه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه (عليه)

للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محاله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها * ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالمتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالمتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمقتضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف والاصوات * فالاولى أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض وصف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطرى فلا يحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على سائية ولست صلة الصدق * وهذا منع للمدعى بمعنى طلب الدليل

(١) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (م ه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد تبعه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى أعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولي الدين)

(قوله والجواب التحقيقي الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيقي وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ماذكره في هذا الشرح * والثاني ماذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قوله أن السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ليس بسفه وأما نفس

الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض مالا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لا زمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالي يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لايمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضا فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه الصحيح لانه انما يكون محالا اذا كان الطلب طلبا لاتيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلبا لاتيانه وقت وجوده فلا يكون محالا ويكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ماذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباغي) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لايتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال لشيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة في الاخبار الازلي بطريق المضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون الا لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لا من الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر ففي أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن ان يقال في الجواب ذكر العقاب انما هو على سبيل التمثيل والمراد نوع من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربعة وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبرا أولى من كون الخبر طلباً كما ينادي عليه تعليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجح جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر مثلا يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول اضرب مثلا من تضرب انما يرجح رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فبين المقامين منافرة وأيضاً كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التشبث به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الأمر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياهما وذلك لان الامر والنهي لكونهما انشائين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتي يصلح للاتصاف بالازلية بخلاف الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهي وفيه أيضاً مافيه فتأمل (قوله ومن فوائد ماذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لا نفسها فلا يلزم الامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معني قول الشارح في الجواب ان لم نجعل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعنى انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) تعريض بانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفهاً بل يتجه بكون الاخبار بلا مخاطب سفهاً أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفوى)

السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لايزال ولو جعل التعلق أزليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام* وفيه أن الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبراً مالم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لايشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا إخبار عن العقاب على الفعل* ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضا إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها* وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال* ولايخفي ان ماذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما لايزال ولايخص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة* على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين ان استلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلبا أولى من كون الطلب خبراً اذ مامن خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجح جعل الطلب راجعا الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام* ومن فوائد ماذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب*

(والجواب)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ما ذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة بالبعض الآخر الذي هو من صفات المخلوق وسمات الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) اتبع هذا المحشي المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قالا في حواشي الكشاف ان التسمية ليست من القرآن أصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزأ لشيء من السور بل أنزلت للفصل بينها انتهى كلامهما وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير ان أبا حنيفة لم ينص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ما ذكر الخ) ولا يخفى ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص بالبعض اللهم الا أن يقال المراد أن ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم لا يكون اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ يعني وان لم نقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تتضمنه كلمة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محل وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع أن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله * وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالخاص بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كأنه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلا يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي المتحرك والمتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفا من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الاتصاف عرفي فان المتكلم اذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه

وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أوجده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكره بعض الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق المتكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح اتصاف الباري تعالى وقد تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم نطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والسمعية في التعبير وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعداه من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى الايجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم نطلق كما مر فيما سبق (كفوي)

(قوله اقتباس) أي من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر المحشي وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجه الخ) قال المحشي الخيالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكستلي إنما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهى وسمعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم يعني ان الظاهر أن الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء في بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما مارواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسي وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رفعه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقتلوه فإنه كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لحفص ثابت أورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرهما من تآليفه (ولي الدين)

(قوله يعني أن يكون المعبر عنه بالكلام) يعني أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لالجمع القرآن والكلام والكلام في الثاني لا في الاول (١) (قوله فإنه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ فصله كافة لا يكون ضابطة لان التأليف أعم من المجامع للتوالي في النطق

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن يعني ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن ولا يخفى ان ما ذكره كما ذكر انما يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهذا الغرض ويمكن ان يقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً الى جري الكلام على وفق الحديث أو يقول بنيه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع مايكاد يتمسك به الحنابلة لعدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق * ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس فلا وجه لما در الى الكلام اللفظي من القرآن شيوعه وفيه على عكس كلام الله قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تخصيص لمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب لكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسق مرتبا مجموعا بل سيق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله ما مر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والنظم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل مناسبة الدلالات مناسبة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والنظم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات

وان أخذ جنسًا لاسم التعريف كما لا يخفى فالاولى أن يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا (العرب)

معا له النظم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والانزال والتنزيل الخ) لعله لم يبين الفرق بينهما لشهرة ان الاول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه ان حدوث المكان لا يستدعي حدوث المتمكن فيه فالاولى أن يقال فيستدعي التمكن والتمكن أمارة الحدوث فتأمل (كموي)

---

(١) قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من انهم يريدون بالترادف التساوي والاوفق لما عبر به ادفعا ثم ان المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب التعارف شرعا في القرآن والا فكلام الله أعم كما ان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقروء لكن اصطلاح الشرع اخص مما نزل على نبينا عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجه الا أن يقال ان الاصل المساواة بينهما سيما في زاده (منه)

(قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني إذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواتراً * وبهذا اندفع ما أورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح * ولايبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لاتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر * ووجهه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلايبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ماذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر به حقيقة ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحداً فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام * وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لالانهم لايثبتونه وينكرونه * ولايخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وأن تعريفهم لاحد معنيي القرآن لالجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لااصطلاح منهم إذ لااحتياج للاصطلاح فيه الى الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لالمجرد المعنى) أول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى لكن لايساعد هذا التأويل مافي كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن ألزم وفي قوله لالمجرد المعنى مسامحة والمراد لالمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك أن تجعله عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا فلامسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه وصل بالاجنبي * الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر لوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لاعلى ماقدمناه (قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لايحتاج الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لايسمعه المشرك وليس الامر باجار المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لايحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى التأويل (قوله لكن لما كان الا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أي كليم الله فان كليمك الذي تكلمك على مافي الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره واعما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) أي بقوله وبهذا التحقيق الخ والمورد هو المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد الخ) وبهذا اندفع أيضاً ما أورده المحشي الخيالي انه اشتبه الخ (قوله على انه الخ) هذا علاوة على قوله وبهذا اندفع الخ كما يدل عليه قوله فلايبعد الخ مقارنا بالفاء التفريعية (قوله وتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى انه اذا كان مآل الجوابين واحداً يندفع ما أورده المحشي الخيالي من ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف لكن هذا الايراد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان دفع الايراد على الظاهر مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المنقول الينا) أي لفظ المنقول الينا (كموي)

المحيط في شرح شمس الائمة انه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على انها آية من الفاتحة وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست منها وفي الزاهدي انها آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الاصح انها آية في حرمة المس لا في جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشاف والتلويح انها ليست من القرآن في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لايضر فتأمل) يعني ان خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء لا يضر الاتفاق على كون القرآن إنما لما نقل الينا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن ان يقال هذا النظر لا يضر لأنه بناء على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة واتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى لكن يرد على هذا مذهب مالك (قوله فافهم) لعل وجه الامر بالفهم الاشارة الى معرفة كيفية اشارة الوصف الى التجوز وذلك لان كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى اذا لم يكن حالا في المصاحف فكونه مكتوبا في المصاحف مجاز (قوله لانكار الوجود الذهني) وفيه ان الشارح قد صرح في شرح المقاصد بان كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأي البعض ولا شك ان الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه وعلى هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف اللهم الا أن يقال ان هذا التحقيق من قبل المصنف وهو ممن ينكره فلا يحتاج اليه (قوله كانحويه) أي الوجود في العبارة والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر (ولي الدين) (قوله)

مبنا على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لايضر فتأمل * ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالي إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الي الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بألفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل * ونفي الحلول أي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لا وثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لانه وجود مجازي كانحويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجودا في الاعيان ليس كقوله وجودا في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمى الموجود الخارجي عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبه المؤخر وأشبه خبر المبتدأ (كموى)

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا* وفيه ابحاث* منها ماقيل ان كلام الله تعالي ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لايتجه عليه شئ ولا شبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة *ولايخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الي ذروة المتانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه) لايحصل التركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفاً من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص* والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضاً فهو يخص المجردات* ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صارا عنده مساويين للاحداث* والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدإ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر* وفساده غير خفي على ذكي* واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء وأما أنه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين إطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لظنة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لا انه يطلق

---

(١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمماثلة هنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ماقيل تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (منلا زاده)

(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لمجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى تأمل (عبد الرحمن)

(قوله هنا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله ومنها ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على قوله ان كلام الله * واعلم أن المحشي عصام الدين جمع بحثي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لاعبارته (قوله وأما انه الخ) الاول اشارة الى رد قول الحكماء انه ما صدر من الله تعالى الا الواحد أعني العقل الاول بناء على أنه لايصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا انا خالقون لافعالنا كما تقرر في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا التحقيق الخ) لا يخفي ان هذا اعتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص فتدبر (قوله والتفسير باخراج المعدوم الخ) يريد الرد على (صلاح الدين) حيث قال في قول الشارح ويفسر باخراج الخ بحث لان المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحققه فلا معنى لا يراده هنا اللهم الا ان يحمل على تفسير الصفة باثرها الحادث كما فسرها المصنف به فقال وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) اي دعوى انه خالق للعالم (قوله والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ما قيل من انه خص باسم الكليم لما انه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكأنه سمعه من الله الذي سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي بلفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا الوجه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا * الا أن يقال نصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً في المعنى لا مشتركاً * وأجيب بأنه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجوراً وفيه انه لا بد في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين الخ) في شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه * وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام * ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد والمجيب المحشي صلاح الدين وتبعه المحشي الخيالي (ولي الدين)

(الظاهرية)

في سائر المقيدات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الأول والجواب عن المنع باثبات المسوغ بالتحرير (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فالمعنى انه على تقدير ان تكون كل جسم واعراضه

قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدل على كون الموت وجودياً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقاً ويجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعاً ولو سلم فالمراد بخلقه احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج انتهى أقول حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المعمول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المعمول لجواز أن يكون الارتباط أزلياً والمعمول حادثاً كذا قال (الكستلي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السيالكوتي) أجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وأمل

الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بانه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضاً قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضاً لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم ولاحتياج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق الخ) فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالقاً فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز * وبهذا علم ان مبنى الدليل الثاني أيضاً على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة وبطل ما قيل كأنه اراد بقوله ومبنى هذه الادلة ما عدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب هذا * وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضاً عليه ومبنى كون الاماتة تكويناً ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة * قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يحس في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمعمول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جراً ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يحصل الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب أن تكون له صفة يناط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا * وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً (قوله

(١) (قوله وبه يرتبط بالمعمول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمعمول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يحس بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فمعمول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتميزة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا (منه)

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا أنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله* نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الازلي أنه خالق لتم بلا خلاف* ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأديه المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة* ومما يجب أن ينبه عليه ان أزلية الخالق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخالق مفهوما اضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا تمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما تمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه* فمن قال الحكم بناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم *وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد *على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد* وأما ما أورد عليه من ان لزوم

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتام *وأنت خبير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيادة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لا يتوقف على تعذرها) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المتعارف بين أرباب الاستدلال على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز* فيه انه سيجئ في آخر الكتاب ان النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لا يكفي في العدول الى المجاز بل لا بد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجحه على الحقيقة الى آخره) قد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في العدول الى المجاز كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم في العدول الى المجاز لكفى في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قال المعتزله فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا تمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم تكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون إن التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ماذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحادث مالوجوده بداية وبالقديم خلافه *وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا مالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لايقال الرديحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أى حاصل الجواب عن الاستدلال *وأراد بالصفة الاضافية مالا تنفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع *وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافية* وما وقع فى عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائداً على المكون قائما به لازائداً على المكون اسم مفعول * والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينبه عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به* ولزوم أن لايكون تعالى خالقا مكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم* والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم* وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به *وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافى كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم تصور التكوين بدون المكون استلزامه اياه متأخراً وجود المكون عن التكوين كما صرح به فيما سبق ولا يخفى انه بهذا المعنى لايوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين وأما ثانياً فلان اللازم لعدم تصور التكوين بدون المكون قدم التكوين أو قدم المكون أو حدوث التكوين على طبق ماذكره عند شرح قولهم لو كان قديماً لزم قدم المكونات لئلا يتجه الاستغناء فى وجود المحدثات عن اثبات التكوين فلا يستقيم قوله يوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين فتدبر (قوله أي حاصل الجواب) يعني به الجواب الذي أشار اليه المصنف (قوله والاولى ان يقول) أي بدل قوله وهذا لايوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقا (قوله ليظهر تفريع قوله الخ) اذ لا يظهر تفريعه على ما ذكره فان عدم ايجاب كونه خالقاً لاينافي كونه خالقاً (قوله قد قام به) أي بهذا الحجر (قوله ينافى كون أحد الوجوه الخ) اذ يلزم حينئذ كون الشيء تنبيهاً على نفسه (قوله وأيضاً لم يجعل الخ) حيث لم يقل كونه غير المكون بديهي بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتغاير الخ) فيه انه يرد عليه حينئذ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروريا فتأمل

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة في أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصده قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في * والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بأن يتعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين * وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين سند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله ومايقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا * والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتصح الملازمة * وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال في بيان

(قوله فلا يظهر ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه) فيه ان الكل المجموعي ليس عين الافرادي ووجوده ليس عين وجوده وعليه مبنى الدليل المشهور في اثبات الواجب كما مر فيما سبق فكيف يكون تكوينه عين تكوينه (قوله اشارة الى انه لا تكثر في التكوين) لا يخفى انه على هذه التوجيهات الثلاثة يستدرك قوله لوقت وجوده وعلى الثالث يستدرك قوله للعالم أيضاً فتدبر (قوله بأن تكوينه حال حدوثه الخ) قال الشريف في شرح المواقف ومنهم من أجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر وقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا انتهى

(بطلان)

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويقوي تجويز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل فى الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد يبه يجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تحدي فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ماقيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت أنه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لايستلزم كونه مرئياً وأن القطع بشيء وجداني لايحتاج فيه الى دليل وكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق الخ لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والا قطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً في المعدوم الذي تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيأ من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً الترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل فى الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يحمل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم فى العلة انه لا مدخل له فى علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من علّيته بوجه آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لاتؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (قوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد الا وعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاءه علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن تقول يجوز أن لا تكون واحداً بالنوع بل تختلف الحقيقة وحينئذ تكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن وهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتساويه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع ومعنى على ترتيب

(قوله فلا تحدى فيه المناقشة) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد ان يحمل الخ) فيه تعريض للمحشي الخيالي بان ما ذكره من المنوع بقوله يرد عليه ان التحير المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل فى قول الشارح وفيه نظر لاشئ آخر كما هو الظاهر (قوله سيذكره الشارح) أي بقوله وفيه نظر الخ (ولى الدين)

لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايراً للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكانه راجع الي من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيداً وتحقيقاً فتنبه * وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة * وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتا بحتا لا صفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجباً لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الي ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدإ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعني الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لا ما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعني بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد(١) باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعني ان العقل اذا خلى ونفسه الخ) قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقاً قوياً موجزاً وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغني عنه ولا حاجة إلا الى ابطال دليل الامتناع الا ان تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشيء وقوله مالم يقم برهان على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع

(قوله بل يجب ان يطلب الخ) وفي الكشاف قد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لا تظنن لكلمة خرجت من في اخيك سوأ وأنت تجد لها في الخير محملا ذكره في شرح أول سورة النساء (قوله فمن قال الجواز الخ) قاله المحشي الخيالي. (ولى الدين)

(١) قوله والمراد باثبات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي اثبات الشيء اثباتا مثل الحال الذي الشيء متصف به أي اثباتا مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

(ان)

لصحة الملموسية ويدفعه أن ما تقرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية واللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها ولو كانت ممتنعة لنفى الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطيق كما لا تطيق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ان لن تراني ولكن تمنع الرؤية وتنبه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدام المعلول لانعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه لزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ماقيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعاً لا مكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا تعليق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وأما الاستدلال الظاهر فيه وأما الاستدلال ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق به استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر

---

(١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المعلق ممكنا كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهى وتأمل افاده السيد الكموي

(قوله فيناقضه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة الملموسية الواجب فان ما تقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة الذوقية والشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ما قرره الاشعري صحة اللمس وما ذكره من اقتضاء الذوقية والشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لا على عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو قياس للغائب على الشاهد وهو ليس بدليل لكن يرد عليه ان هذا الدفع انما يكون على من نقل ما تقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ماقيل) القائل السيد السند في شرح المواقف (قوله يدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون المعلق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى البيان حتى يتم الاستدلال ولعل الامر بالتأمل اشارة اليه (كموي)

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويدفعه انه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لايلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات

الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به من تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة وليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فاذن الاولى ماقد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهى (قوله اما منع الخ) هذا خلاصة ماذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال وجوابه مامر في بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شيء له هوية فاشتراكه ضروري انتهى (قوله وأما ماقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

مقدمات الدليل وهي انه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي إما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمقدمة القائلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لايصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا بل خصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لايصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لاتفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهراً وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لايسعه المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري) اما منع لكون وجود كل شيء عينه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لامفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قال للمنع ونظر الشارح يرحمه الله الى ان حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض (صحة)

(قوله وأما ماقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في الملموسية مع تخلف الحكم لامتناع ملموسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة ملموسيته تعالى لما اشتهر عن الشيخ الاشعري فتأمل (كموي)

هذا الاشـتراط) إمامطلقاً بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أوفي الغائب لاختـلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشـترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصـة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الي منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط في الغائب ممنوع (قوله وقد يسـتدل على عدم الاشـتراط برؤية الله تعالي ايانا) يرد عليـه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لـكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الي مكان وكان المستدل اسـتدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالي يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا) أي وان لم يجب أن يرى (لجاز أن لا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب امامنع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالي والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وإما منع كون جواز عـدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع اسـتلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسـلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما تعطي في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعا أربعة منع كون الابصار للاسـتغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفي الداخل علي العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للباصرة في الدنيا لـكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاسـتغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجعـل الآية مدحاله تعالي بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالي * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا ما يصرف العموم الذى في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغـة كما في وما أنا بظـلام للعبيـد فانه مبالغـة في نفي الظـلم وليس نفياً للمبالغـة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالي أن تصـير مدركة له وادراكه الابصار أن يصـير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء

ففيه اضمار بلا مرجح ولعله من سقطات القلم والصحيح ولم يبلغ الحديث (قوله لزوم حاجة الله تعالى) كما ان نفيه اشتراط الجهة لزوم الحاجة الى الجهة (كفوى)

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر ثم يندفع بأن ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعاً وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أولا وبيان الله فقوله أرجي فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لتم منع امكانه لم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيداً لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهو ان ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناظرة أي وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تعم الكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين *ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتد التواتر لو سمع منهم جميعاً لا ان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قولا ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفى الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لولم يمتنع العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الوارة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به *فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطا في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

(قوله وزيف بان الخ) مزيف هذا الاستدلال هو الامام الآمدي ولخصه صاحب المواقف في مبحث الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين)

(قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبوق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكر ههنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فانه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفي الاول بمعناه الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالايجاب مأخوذ من معناه اللغوي وهو الثبوت وأنت خبير بانه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) تعليل لقوله أقرب مما ذكروه يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكروه من التأويلات فان كل واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (هذا) (كفوي)

الطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الاول ان العبد لو كان خالقاً الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بأن الازيد والانقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مبيناً مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نسلم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير الخ) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن حمل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصوله أيضاً ان فيها مطابقة ما تنحتون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدراً بمعنى المعمول بل مع حمله باقياً على معناه بل لم يرجح أصلا وانما نبه على أن الداعي اليها ليس الا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن حمل المصدر بمعنى المعمول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيأ تعملون فمما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ ان منشأ هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية أيضاً تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقاً (قوله وكقوله تعالى خالق كل شيء أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار

(قوله والمواقف الخ) هذا اعتراض على الشارح بان ما جعله ضروريا جعله صاحب المواقف نظريا حيث بينه بالدليل ويمكن ان يقال ان ماذكره المواقف تنبيه لا دليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البديهة (قوله مما أتي به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر *ولست بالاكثر منهم حصى* فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله بينا أو مبينا) الاول اشارة الى ماذكره الشارح من الضرورة والثاني الى ما نقله عن المواقف من النظرية (قوله وان قيل انه الخ) هذا اشارة الى الرد على المحشي الخيالي وفي بعض النسخ وأزيل قوله وجه أيضا (قوله واشتمال المشي الخ) هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خبير بانه لا يلزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلنا لم يرجح الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما ان غرض الشارح مجرد بيان وجه حمل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولية يمكن أن يقال غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

(قوله انتهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصته أي نهزته وجاءت فرصتك من البئر أي نوبتك والنهز التناول باليد والنهوض للتناول جميعا والنهزة الشيء الذي هو معترض لك والانتهاز كالافتراص يتعدى الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد تضمن الانتهاز معنى الاتخاذ فيتعدى الى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقية انتهى قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بمثله وفي المقنع شرح الارشاد اختلف

المتكلمون في انه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر

فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح ينبغي ان يكون صيرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لا يسلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الممدوحية ألا ترى أنه لا يمدح شريك البارى بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المعدم رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات ويكون المعنى أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية الاختلاف انه لو لم يمكن عندنا لحاكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع وتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ شجاع الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائما ممنه مكاشفا (كذا) اسهر فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجرى بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بناء هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله وحده كما يقدر من غير توقف شيء من تقديره الكمال قدرته وانسب من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظه تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

الائمة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل بي أي لها تأويل صحيح انتهى وانفق لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها نبي الله أيضا ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة المشرفة حال اشتغالي بتلاوة سورة عطشين ولله الحمد والمنة (قوله بل تعم أفعال المخلوقات) كذا في ابكار الافكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في ان أفعال العباد (قوله ولم يتحاش (اطلاق)

عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ماذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه في الدليل الخامس من انه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفوي)

ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده الصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لاعما ذكره لايقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لايوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد تفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام (قوله وهى أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لايرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لامعنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لاقضاء) محصل الجواب ان الدليل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لايستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه أن الرضاء بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث انه مقضي والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وماهو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لابالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه ثم التحقيق ان الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لوكان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا أن يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ماتقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى ارادبهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبرا واضطرارا لكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لانقص في ذلك اذ لامغلوبية كالمالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لايخلو عن الشناعة ولايخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختياراً لتم ارادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الارادة تجامع الاختيار فلتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار

(قوله لاعاد ذكره) أي بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله اشارة الى دقة الكلام ووجه اللزوم وذلك لان الباري تعالى مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر واذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لايوجد زان أصلا (قوله أن يقول له الخ) أى على ان يقول فالجار متعلق باجرى فحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أى كما ان المشيئة تكرار بعد الارادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفا فلا وجه لتركه (قوله والاظهر الخ) وأنت خبير بانه خلاف مذهب المصنف لانه من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق فى محله سيما في التوضيح والصحائف (لما عرفت) أى عرفته آنفا حيث قال أى بارادته بالعبد الخ
(ولى الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) وسيشير الى الوجه لتركه وهو ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة (قوله وماهو المشهور ان الرضاء الخ) فيه مسامحة والمراد ان قولهم الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء الخ (قوله ولا يخفى انه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كذا في شرح المقاصد
(كفوي)

(قوله جعلوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لايخلق من الأوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله ههنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه التفريع ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لالنا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس بجواب تام فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على مانحققه ان شاء الله تعالى (مالأصف)

عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق بالحمل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لايخلق * لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لايخلقون شيأ * لانا نقول يأباه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفمن لايخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه في الالوهية جعلوه عاجزاً مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقاً لافعاله الخ) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعها في المجوس (والمعتزلة لايثبتون ذلك) أي أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها تبناً وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده مافي عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل افعل كذا * والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لالنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس تلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لامجرد

(١) فابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقاصد)

الجبرية من أنه لافعل للعبد أصلا يدل على أن خلاف الجبرية لايخص مايثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولاقصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد أنه لاتأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق* وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه يدفعه انه لايسئل عما يفعل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على انا لانسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لاغير واعتقادهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما ان تنبي ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد الفعل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لايكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار واورد قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لتصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ماهو يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولاتهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد مايقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى أفعال العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ماسبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لايخفي على من هو ذكي لغوي فلا يلتفت اليه فانك عما سمعت غني (قوله لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الارادة ليس الا شمولها الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حادث بل العدم بمجرد عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن هذا* ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمع علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول

قوله وربما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أنه لاتأثير) فاعل يكفي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويرد) أي هذا الايراد (قوله انه يتجه) أي انه ينفيه (قوله أورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ولايرد الخ) أي لايرد هذا الايراد (قوله والجواب عنه الخ) هو وارد على المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله فالاظهر كما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

وتحقيق المقام ان التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبد ان كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته أن انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد ردا لتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقوله المجوسي فأنا أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة أي أرجح الشريك الاغلب وارادة الى مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد اذا حقيق له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ونأمر به وقد يكون مراداً وننهى عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد بما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها لتكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب انه يخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته طاعة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كان جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(الجبرية)

(قوله واقع) أي فواقع بحذف الفاء وهو قليل (قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بانه ضيق الواسع في نفس الامر (ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالمأمور به فمراد السيد عدم الاتيان بالمأمور به فلا يكون الاتيان به مراده اذ العاقل لا يريد الضدين معا (كموي)

(قوله فكل منهما) أي كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خبير بانه لايطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التسديد آنفا فعلى هذا فلا يرد هذا البحث ولاحاجة حينئذ الي الجواب ولا الى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله تعالى (قوله الكسب لمقدور) أي لمكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة العبد (قوله والخالق لمقدور) أي لمخلوق (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آنفا حيث قال ولاينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب في شرح المواقف للسيد السند لان أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل في شرحه لاسيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضا وأما فعل البهائم كما وقع في عبارة السيد السند والضمير في قوله مع انه قال راجع الى صاحب المواقف والقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لانه يحتمل أنه لايقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاع حال الغير) أي انحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فانها كالواجب في انهما يشتركان بتركهما في الاثم كذا في فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وأن لاعقاب عليه) أي وانه لاعقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعني ان المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح واعلم ان المراد بحرمان الشفاعة ههنا أن لايشفع العاصي في أحد لاان لايشفع فيه أحد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما نبه عليه الكمال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لافي محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب المقدور وقع في محل قدرته والخلق المقدور لافي محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب انه مالم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لايصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولايرد ان الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لايخلق شيأ الاوله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لان مايترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولايخفى قوة هذا الاشكال وغاية مايمكن أن يقال ان الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولامصلحة له فيه فيعد به سفيها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بمايشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بمالايرضي به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح مانهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبداً بالاتفاق هذا * وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو مايكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلايرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب الي اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لايخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لايخص الآجل فانه كثيراً مايجزى الفاعل عاجلا إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الاثر والمراد المدح في الشرع لاباعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحد الامرين وكون التفسير بما لايكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوما عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبيء عن ايضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولايدخل في التعريف ترك السنة وان لاعقاب عليه لانه ممايتعلق به الذم لا مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقا لكن

بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشيء واجباً أو ممتنعاً للاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الارادة فقيل مبني على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد تدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة أن لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أبيت فبالبرهان على ماعرفت والبديهي ليس إلا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير أولا بمجرد كونه مداراً محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على أن الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار اضافته الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف إما الله تعالى فلا شيء للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

(قوله فقيل الخ) قاله المحشى الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال وقد يجاب بان الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أي في الشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو المحشي الخيالي (قوله قيل هذا الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله ولا ينفع دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعي أن صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذي يقال لها الحال والخلق انما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) تحرير هذا الكلام أن يقال والكسب الذي هو صرف العبد قدرته الى الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذي هو الصرف في محل قدرة العبد وذلك المحل هو نفس العبد وأطرافه والخلق الذي هو ايجاد الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله تعالى وذلك لان قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع المحل يتغاير ان وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق في التسديد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(فكل)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم أن تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة ولا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ورد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجوداً يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ماسيذكره الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز أن تكون القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا أن يستند الى حكم بديهة العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة الاختصاص الناعت ويجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) وجه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال يختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تجدد تجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفة كيف يصح اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهداً لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقوله اما هو ذو سلامة أسباب لا يستلزم كون سلامة أسبابه وصفاً له اذ قال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاً له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يتمكن العبد من

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وبما نقلنا الخ) أي قبل هذا القول حيث قال على انه ذكر صاحب المواقف (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله كذا قيل) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة ولا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يختص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يختص الآجل قال الله تعالى (فأخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك بجميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يخدشه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المصحح لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا تقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضاً وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم بل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار عما سيصرح آخراً من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال أولا فاتجه ان الاشعري نفى الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله ثم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض أن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل *حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه ويتعلق به حينئذ

(قوله فلا وجه لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

على أن هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لا يأتي بها أصلا * ويمكن حلها بغير ماذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لأخبر به لا بعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم في المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد ينفي الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صرفه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى أن لا يقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه وأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هنا مقدمة مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فيما نحالفنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشر يوجده ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لا يتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادته الممكن فان الارادة ما به يترجح أحد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا أن ما ذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول (أى كل مقتول) ميت باجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي أيضا مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبي أيضا قائل أن القاتل قد قطع الاجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول بأجله ويكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون البعض لاخراجهم لحسن بيان زعم البعض المخالف عما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق بين ما هو خلاف العادة وما هو عادة واقعا أوقعهم فيه اهرب من شناعة الالزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل

(قوله الى ما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ) حاصل هذا الحل منع الملازمة الثانية من التقرير أعني قوله لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى كما ان ما ذكره الشارح منع الملازمة الاولى منه أعني قوله لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكن يرد عليه ان الكلام في كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت منه تعالى فمعنى الملازمة انه لو وقع لزم كذب كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت لا في مطلق كلامه تعالى والمنع المذكور مبني على حمله على ذلك ثم ان سوق كلامه يقتضي ان يقال اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بانه يكلف النفس بما ليس في وسعها أو يقال استلزم كون خبره تعالى بوقوعه وتأمل (قوله لانه يتحقق بعد الخ) هذا لا يدل على المدعى لان تحققه بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه لا ينافي عدم حصوله لو لم تتعلق الارادة بعدم الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل يرد (كموي)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لاحالة وقوله لاالاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كافي قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم منهما من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) فجعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان للقدرة المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه أن يقال يرده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين) فمانما اتفق على عدم جواز التكليف به على ماهو المشهور وان تأمل كلام المواقف فتارة تشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ماامتنع بناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام مالم يقع به التكليف فعلى ماتشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ماتشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولايكلف العبد غير ملحوظ ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولاحاجة لدعوي عدم وقوع التكليف الي حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لاتحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لابأس أن يسأل السائل عدم تحميل مالاطاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لاطريق اليه الا أخباره تعالى ولذا استدل عليه بقوله تعالى (لايكلف الله نفساً الاوسعها) لكن الا الي انما تم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون اثباتهما خرط القتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على انه لا يقبح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولايمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لايخفى على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها * ودفعت بالنقض وهو انها لو صحت لزم أن لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم انهم لايؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون ايمانا نافعاً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لاينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة في ذكر الاول في الموضعين (قوله مراد الامام) أي الامام الرازي كما تقدم آنفا في قوله ومن ههنا ذهب بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقيبه) بطريق جري العادة (قوله تشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلاوجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه مع قرب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بانهم لايؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقا أي سواء كان نافعا أولا وحاصل دفعه حمل الايمان فيه على النافع وتخصيصه به (كموي)

وقد اعتبر حيث قال مملوك يا كاله المسالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من بمن لايتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعورف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعني وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعني وجدته محموداً أو بجعله بمعني التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا أو بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لاتسموا الاشياء أنداداً لله وله توجيه آخر وهو إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه الصلاة والسلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لكون الهداية في اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه الله تعالى (فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدي) على ماهو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب أظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لايمكنه أن يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب إنما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لامدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطلة لمانقل عن المعتزلة لهم لاعليهم بل علينا وليس المراد ان المشهور ينافي ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وماهو الاصلح للعبد)

(قوله على ماقدمناه) أي آنفا (قوله ومنهم من الخ) المراد منه المحشي الخيالي (قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وكذا المراد به في قوله واندفع أيضا الخ (قوله كما وهم الخ) الواهم هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ووجه بانه الخ) الوجه هو المحشي الخيالي (٢١٢) (قوله كما توهم فقيل الخ) المتوهم القائل هو المحشي الخيالي

القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجـل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لـكل أمة أجل وتعيين الاجل لـكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لـكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه تجوز لما ان ما ذكروا من الشبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكروا حجة لا شبه كما زعموا ولهذا أجاب عما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع الشبه لا ينفع (قوله وبأنه لوكان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذما الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجـل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخـير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأ كله) ما يعول عليه في تعـريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالي الى العبد فأكله تحديداً للرزق بل هو نفي لدعوي اختصاصه بالحلال* وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد أن يسمي رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالي (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لوكان مخصوصاً بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الي الحيوان لينتفع به لـكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره* وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالـكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة* ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر* وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصـل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الـكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لا حاجة اليـه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما معني الملك فلا يعتنم انما يصح لو لم يعتبر في معني الملك الاكل

(قوله وأورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله العارية) وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العار فان طلبها عيب على ما قال الجـوهري وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العار يائي والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به وفي المبسوط وغيره انها من العرية تمليك الثمار بلا عـوض ورده وغـيره بالمشتقات استعاره منـه فأعاره واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليـه العارة اسم من الاعارة ويجوز أن تكون من التعاور والتناوب وان تكون الياء لا لمعنى كالـكرسي ذكره الزاهدي كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعني قطع الله الخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنـه ما قيل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعـل القاتل بطـريق التوليد لا صنع لله تعـالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل (قوله تبع الواقع) فيه أن القول بان ما ذكروه حجة لهم في الواقع بعد الحـكم بان المقتول ميت باجله وقد بالحجـة القاطعة ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه (كفوي)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى ان شيأ مما ذكره من النصوص لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ماقدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ماذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار أخبار الآحاد لاينافي كونها دليلا مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدرما يدرك به ألم العذاب أو لذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل * والمأكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر) لاامارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ماذكره (قوله وصرح بحقية كل منهما تحقيقاً وتأكيداً) وايراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لاإله الا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو عن تعميره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي عرض النار (قوله والجواب بجواز الخ) أى جواب الشارح (قوله ذلك) فاعل يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم القيامة) فيه نظر فان المعطوف هو الادخال في أشد العذاب يوم القيامة فيفيد ان الادخال والعرض متغايران فلا يلزم تغاير العرض لعذاب يوم القيامة (قوله صريح النظم) هذا غير مسلم بل هو أدل المسئلة على انه لو تم هذه الدلالة لكفى في المقصود ويلغو سائر المقدمات لايخفى (كفوى)

في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ماهو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقدمرت في صدر الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزي بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفهما ان انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي قوله ولما كان لسؤال العصمة الحاته بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح العباد يوما فيوما وماذكره في جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل مايفعله الكريم الحكيم العالم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين تنيناً تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسما لله وينبغي أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التائب من الذنب كمن لاذنب له ويدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فانه لو كان مقرراً واقعاً لامحالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويريده يعني بشيء منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر في التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ولنا ماوقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكأن النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكراً ونكيراً جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد أن تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لامستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلاتقبل النسخ اذلانسخ في الاخبار والمراد بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل مايخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع الاستعاذة منه) فيه نظر لجواز ان يكون فائدة الاستعاذة التوفيق للتوبة أو العصمة عن العصيان والقياس على الدعاء بالرحمة على الكفار مع الفارق كما لايخفى (كفوى)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لايخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكثيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لاينكر أحد ان فعله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسره بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتي ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الاله ومما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقدنبه بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير البالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثرا لانه يمتلئ من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لايجيء أفعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظمأ أبدا فلا يشرب ماء الجنة الا للتنعم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لايظمأ في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطالب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله وتمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقا لكن

(قوله في بعض الحواشي) المراد به هو حاشية الخيالي (ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب صلاح الدين عن هذا بان الاستبعاد نشأ من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل وهذا بخلاف وزن الاعمال فانه غير ممكن عقلا (كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة (٢١٦) قوله لايقابل التوقف ويمكن تصحيح المقابلة بان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماوراءه على مايشعر به التعبير بالاولى دون الصواب. مفتي زاده (منه)

تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً عالماً عاقلاً ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شئ منهما لايقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان مانقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو منكره وكيف وهو لايجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انه ذاهب الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقا وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجمع فلا جزم فيه نفيا واثباتا فقول الشارح في تفسير البعث على ما نرى ولا ينبغي أن يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد في الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل أحد) يقتضي هذا ان بانا جرد عن لحيه وعن أشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع أنه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لابضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ورد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما يزيد لتعذيب الجهنمي بتغليظه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهم فساد التناسخ والاولى ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر قوله ووجه ان الخ (قوله ويرد بان الخ) المراد هو المحشي الخيالي (قوله لكن وجود الرد) جميع النسخ التي رأيناها وجود الرد والصواب وجوه الرد (ولي الدين)

(قدم)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن ينفى عنه كونه ليس بكافر وسياق نفي أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والخلاف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه يدخله في النفاق ولا يخفى أنه كفر مضمر (قوله ثم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الايمان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا حجة في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على أنه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لا نافٍ للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن قال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فصرف الفاسق المطلق له لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد المؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث وارداً على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كأنه ملحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد تغليظاً مبالغة ويمكن أن يحمل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بحال الايمان للزيادة مبالغة في الزجر عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بلغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يصير الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى أن كلمة من عامة فتعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم مطلقاً بل اولى صلته فلا يتناول الا فاسقاً لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر وبحث لا يختلف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومعنى حملها متروكة الظاهر إما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سياق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشيء مما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقص على المنبر) أي يعظ الناس (قوله ولمن خاف مقام ربه) أي خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية (ولي الدين)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكرونهما مطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً
وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انهما لو كانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو
مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بما فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على
بطلانه وكأنه لما رأى الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل
العقلي فلم يبق ما التزمه بحاله ووجه انهما لو كانا في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام أن ما لا يجوز فيه
الخرق والالتئام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل
ما يتكون ويفسد وأما وجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام
بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضاً فيعرض بينهما
خلاء وانه محال (قوله والقصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة وكذا النار اذ لا قائل بالفصل
ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين
بكسر فائهما وفيه تفتح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى
امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى
(اهبطوا مصراً) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساداً)
يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون الخ ويكون وعداً
بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس
بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا
موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك أكل الجنة
وهو يخالف (كل شيء هالك الا وجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به
الانتفاع المقصود به والا فلا يخفى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمان)
يعني ليس الفناء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا تفنيان
تأكيد للبقاء ولو حمل الفناء بالمعنى المصطلح عليه لكان لانه ان افادة لا اعادة فان قلت لا يقتضي
قوله تعالى كل شيءٍ هالك الا وجهه فناء أهلهما لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها قلت يقتضي فناء
الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار
الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله من هذا الكلام تارة
في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب
الجهمية الى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما
يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيءٍ هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد
مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك
ولا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اثنان
اضافيان انه يخالف قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر) والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها
(قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبنى لكونه

(قوله ومن زعم ان الجنة الخ) هذا كلام البيضاوي في أوائل سورة البقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطون بالواو في حال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين انها يلزمها الياء في كل حال على ما حققه المحشي في حاشية البيضاوي (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية الخيالي (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب الغير الزائد الخ لان الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن ان يكون من الكبائر (قوله وأورد) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبني عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مني أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الافتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر أن الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة أن ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء في أن القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لا نافٍ للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث وارداً على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد تغليظاً مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الا فاسقاً لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومغن عن جعلها متروكة الظاهر إما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشيء مما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقص على المنبر) أي يعظ الناس (قوله ولمن خاف مقام ربه) أي خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية (ولي الدين)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لاينكرونهما مطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً وأنتم لاتقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انهما لو كانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بما فيها وأنتم لاتقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره الاأن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ماالتزمه بحاله ووجه انهما لو كانا في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام أن مالايجوز فيه الخرق والالتئام لايخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتهما من قبيل مايتكون ويفسد وأماوجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولووجد عالم آخر لكان كريا أيضاً فيعرض بينهما خلاء وانه محال (قوله والقصة آدم وحواء) واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لاقائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أوقرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى (اهبطوا مصراً) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولافساداً) يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لايريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد ومافي بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك الاوجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافما لايفنى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ قوله لاتفنيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لاتفنيان افادة لااعادة * فان قلت لايقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه فناء أهلهما لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لولم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الاوجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والالوزد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اثنان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر) والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ماحكم به عليها (قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم ان الجنة الخ) هذا كلام البيضاوي في أوائل سورة البقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطون بالواو في حال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين انها يلزمها الياء في كل حال على ماحققه المحشي في حاشية البيضاوي (قوله ومافي بعض الحواشي) وهو حاشية الخيالي (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب الغير الزائد الخ لان الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن ان يكون من الكبائر (قوله وأورد) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(ليس)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل المراد الخ) قائله المحشي الخيالي الى قوله فتأمل (ولي الدين)

العفو فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولايتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد ابد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل أبدا فلاعتقاده (١) في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لامحالة واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضاً كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقال المراد بقوله لايغفر الشرك عدم المغفرة بلاتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلاتوبة فالشرك لايغفر ومغفرة مادونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولايخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذلامخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقاً ممالا يساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها المغفرة أي يخصصون المغفرة ولاطائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذنب اذا علم أنه لايعاقب انه اذا علم احتمال انه لايعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولايخاف من المآل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولا باتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكر الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح مايهمه من اثبات ماينكره الخصم وأتي بما لايعنيه من اثبات مايعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضاً الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أي فلاعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

(قوله ثبوت الباطل أبداً) قوله أبداً متعلق بالثبوت (قوله فلاعتقاده في كل زمان) ان أراد ماهو الظاهر منه يكذبه قوله ان الاعتقاد في الدنيا لايتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزاء فلا يتفرع عليه قوله فيتأبد جزاؤه إذ لايلزم من تأبد المعتقد تأبد جزاء الاعتقاد كما لايخفى (قوله لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل انما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لاعدم التناهي في زمان الاعتقاد والمقتضي لتأبد الجزاء هو الثاني دون الاول كما يفصح عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذا جعل) الجاعل المحشي الخيالي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ) فيه نظر فان غاية مافي الباب ان كلا من الآيتين لاتدل على تعين عدم العقاب لانها تدل على عدم تعين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لاملازمة في قوله لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغائر بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لاتقريب اذ لاشك انه لايلزم من عدم تعيين عدم الوقوع تعين الوقوع جزما لجواز أن لايتعين الوقوع أيضا (كفوي)

أنزل الله بناء على أن ما للعموم فتحمل الآية على عموم النفي وإن كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلو لم يكفروا بفسقهم لم تحصر الفساق في الكفرة ورد عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان أيضاً فاسق فلابد من ترك الظاهر وحمل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعارا للكفر فلم لا يجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره إما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر إذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يعذب صاحب الصغيرة ويعفى للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية ان تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلو لم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب أيضاً خزيا لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب الصغائر وقوله للنصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبتنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ويتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب

(قوله اما ما قيل الخ) خبر لقوله والجواب قاله المحشي الخيالي (قوله ما قيل ان المراد الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله ما قيل من انه) قاله المحشي الخيالي (قوله وقيل على قوله الخ) قاله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند لغير الحصر) كمجرد التأكيد (قوله وغير المسيء لم يتجه) فيه نظر ظاهر اذ يتجه حينئذ أيضاً انه يكفي التفرقة باثابة غير المسيء دون المسيء (كفوى)

على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لايستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين وأما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها للنفس المبهمة وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وان كان النزول لسبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لارجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير مانحن فيه لارجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لاتنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك فى بعض المواقف فى يوم القيامة (قوله فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم مافي شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لامعنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ماثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لايعذب بذنوب أيام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبنى على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال فى الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لايثبت المذهب اذ لايدل على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشي الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح (قوله كالنكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الايراد أورده الفاضل الجلبي الفناري في شرح المواقف وأجاب عنه بما ستنقله في قوله نعم والى السؤال والجواب أشار المحشي الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام مافي شرح المواقف لكن قال الفاضل الجلبي ابن الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان أوهم نفي الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف (قوله ونوقش الخ) الناقش هو المحشي الخيالي (قوله لايثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار (قوله لاثبات المدعى) أعني خروج جميع أهل الكبائر عن النار وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع الى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومه بمجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب الذي ذكره وان لم يكن نظيرا لما نحن فيه من جهة اعادة النفي وأما لزوم العموم عند اعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو فى السوق مخالف لما فى كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير مانحن فيه لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله مالم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت فى محله فتأمل (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف أن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة ولا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبائر المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير لسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في السيئات الكبائر أيضاً ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفي ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضي أن يقال إن تجتنبوا الكفر لو جازته ووفاقه لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخري مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضاً كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين أن يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال ويعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله * يراد به التعلق المعنوي اذا كان اذا للشرط واللفظي أيضاً اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضاً فالاولي ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالي (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه تثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالي فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتوقف دلالتها

(قوله ولا يخفي ان حمل الخ) وعلى هذا مشي العلامة الكستلي حيث قال ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب أن تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهي وعلى هذا حمل الآية القاضي البيضاوي وأورد خلافه بصيغة التمريض ولقد حققنا هذا البحث على هذا قبل اطلاعنا عليه ولله الحمد على الموافقة مع المحققين فيكون هذا كسائر المكفرات من الصلاة الى الصلاة ومن الجمعة الى الجمعة فلا يعاقب على الصغائر المكفرة بمقتضى وعده تعالى فان خلف الوعد لا يجوز عليه تعالى اتفاقا بخلاف خلف الوعيد فان فيه خلافا معروفا وليس هذا مذهب الاعتزال كما يتوهم كما لا يخفى على من له دراية في علم الكلام (قوله فاعرفه) لعل وجه المعرفة اشارة الى أن في تقديم هذا على يؤول ايهام الحصر
{ولي الدين}

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أولى له فاولى) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فاولى * في المعالم وهي كلمة موضوعة للتهديد والوعيد وقال بعض العلماء معناه انك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب لمن قاربه المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من الولي وأصله أولاك الله ما تكرهه

الايمان في اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد عما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به ليفطنك له من غير أن يعتمده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته فى أصل اللغة واستشهاد فى تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الكلام فى الايمان لغة والمستعمل في هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبى صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف فى جعل الايمان المعدى بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضا لتضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد فى الايمان التسليم قال ولا يكفى التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن اذ ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لابد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزاله وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى وأنا أرجو أن تكون الغزالى نسبة الى غزاله بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق فى كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن غير ما في أوائل كتب الميزان ينافى ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الناظرين اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فما نحن فيه لاختصاص معناه لالاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

واللام مزيدة كما في ردف لكم أو أولى لك الهلاك وقيل افعل من الويل بعد القلب كادنى من دون أو فعلى بمعنى عقباك النار (قوله والمستعمل في هذه الآية الخ) أجاب (عبد الحكيم) عنه بان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان فى اللغة التصديق إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين انتهى فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في

الصحاح فمعنى قوله يعدى باللام ويعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهي (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على ان القول الثاني والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن مطلقاً بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ماجعل لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لاللتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فالمكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهو خالد فيها)وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات فى احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فيتجه عليه المنع لانه لايتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات * فنقول في دفع تمسكهم ونرجو أن يكون هو الصواب ان ماتفيده الآية ان جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود فى جهنم لا انه يكون في جهنم خالداً اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعده من كل وجه وفى الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم فى تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضي الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفيه الاجماع الخ) نظر هذا الاجماع قد سبق من الامام الرازي في مبحث الرؤية في بيان قوله واما الاجماع الخ فلينظر ثمة (ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم) قيل(١) قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوأ يجز به وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره انتهي فتأمل (كفوي)

(١) القائل احمد بن حيدر في حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (منه)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطأة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان معنى قوله اللفظ الدال هو مواطأة القلب (ولي الدين)

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقياً على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعياً ثم يتجه انه ضعيف لايقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب) أورد عليه فى بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً الا أنه يستحق الخلود فى النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستمرار عما فى قلبه ولايخفي ان فيما ذكره تناقضاً ولايخفى عليك أن قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد معارضة مع ماسبق فى اثبات مذهب الكرامية وقدسبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو فى العقليات أما فى السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضه معارض (قوله وأما الاعمال أي الطاعات فهي تتزايد فى نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد فى ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولاينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لايزيد ولاينقص اذ لو زاد أونقص لسرى في الكل وانما وضع ملزوم الكبري موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم أن الايمان لا يزيد ولاينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كان داخلة جعلت الاول جوابا عنهما ودل على اخيره (قوله فيها مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه فى اللغة التصديق الخ وأجيب بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وهم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم أن تحملوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشي الخيالي سيالكوتي ووجه ان ماقلنا انه هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم ينقل فى الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا انه هو التصديق مطلقا ولم ينقل عنه أصلا وذلك لا يوجب ان تجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناءعلى ان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى السيد الكموى

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي) فيه أن تلك الانسبية مما لا تفيد فى مقام المعارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط فان مجرد الانسبية لايوجب جعله الاقرار وعدم النقل فى الشرع الى التصديق بالقلب فلا يدل على خلاف مدعي المستدل فلا تتم المعارضة نعم يرد بتلك الانسبية الاعتراض على جعله التصديق فقط بان يقال الانسب بالمعنى اللغوي ليس هذا الجعل بل جعله الاقرار فيندفع بانه لادخل في الاوضاع فتأمل (قوله ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا) لعل وجه التناقض هوانه ذكر أولا ان من أضمر الانكار واظهر الاذعان يستحق الخلود فى النار عند الكرامية وهذا يدل على ان مواطأة القلب شرط في الايمان عندهم وذكر ثانيا ان مواطأة القلب ليست بشرط عندهم فهذا هو التناقض ولا يخفى عليك انه لاتناقض فان مواطأة القلب شرط عندهم فى ترتب الاحكام الاخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الاخروية التي هي النجاة من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كموى)

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لايخفى ان هذا شذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق من ارتكب لما جعله الشارع امارة التكذيب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكمياً كجعل الشارع شيأ جزأً من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزأً مطلقاً فهو كالحقيقي لايحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزأً في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ماقيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ماذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه مايضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لاخفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأً للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيأً منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لابد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثاني (قوله فان قلت لم

(قوله ولا يتم ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله للاول) أي التصديق (قوله للثاني) أي الاقرار (ولي الدين)

(قوله لم يقع في موقعه) فيه انه يجوز أن يكون اشارة الى جواب سؤال يكاد يختلج بالبال ههنا كأن يقال لو كان الايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبق وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عناداً واستكبارا فان لهم تصديقا بالمعنى المذكور ويجاب بانا لانسلم حصول التصديق فيهم ولو سلم ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم لعدم تصديقهم بل هو لوجود بعض الاسباب التي جعلها الشارع علامة وامارة للتكذيب والانكار فافهم (قوله والنصوص معاضدة الخ) وأنت خبير بان سياق كلام الشارح على ان النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المورد مبني على ذلك وأيضا كون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام مما لم ينكره أحد وانما النزاع في انه جزء من الايمان * على ان الحديث الشريف لايدل على كون الاقرار شرطا للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند الايمان الاقرار وبينهما فرق لايخفى (كفوي)

ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيأ غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالمبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحدا اذ لو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلدة العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان الشائع فما وجدنا مؤمناً الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك أحدهما عن الآخر ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يصح ذلك فجواب الشارح كالتزي لانه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفي الايمان في الواقع لا ينفي الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فان له محمل صدق فأمر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوي (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فالمثبت ما يعارضه لا يتم أويله كما في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي الخ) مقابله قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يوهم شيأ وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر بدليه ان كان للشك في الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان أو لا لا يلزم كفر أصلا وأولويه الترك لانه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف) أي للسيد السند (قوله ان يكون غير الخ) أي لفظ غير * (ولي الدين)
(قوله لكن لا يثبت الاتحاد) فيه ان المراد بالاتحاد فيما نحن فيه هو عدم التغاير كما صرح به الشارح والتلازم يثبته بذلك المعنى كما لا يخفى (كفوي).

والاخصين ضمها أي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ انه لاينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ماذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ماذكره المصنف تكثيراً للادلة مما لا يليق به السوق لم يجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر * لايقال اقتضى بعض النصوص أيضاً دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجيح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والاوضح في بيان ان المشروط لايدخل في الشرط انه لو دخل هو انوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقطها به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لايبقى الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الي انكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضاً أونفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبدالجبار أو فرضاً فقط عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايماناً أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ماجاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف على العمل وقوله وجود الكل فاعل يلزم وقوله لان الخ علة لعدم اللزوم (قوله مع عمل آخر) أي فرد آخر
(ولي الدين)

(قوله دخول الايمان) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر دخول الاعمال في الايمان (قوله لان مراده ان الشيء) تعليل لعدم الاندفاع أي مراد الشارح
(كفوي)

الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وفي المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لايحكمون بالامتناع (قوله ولا ممكن يستوي طرفاه) اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم مايرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو بينتها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصداً الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقاً عند بعض أو فعل الله أو مايقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدي مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن تكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدي المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدماً على دعوى النبوة ولو بلحظة ولا متأخراً بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المنكرين وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن تكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتاً فأمات حياً لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما أن لا يكون مكذباً له كانطاق ماليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست رسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست رسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الا انطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما شاء بخلاف مالا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاقه بما يكذبه فلا يكون شاهداً لصدقه ويجاب عن فوت القيدين أنه يكمله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدي انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع لبعض هنا انه مثل لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ماقدمناه ولم نشترط أن تكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المحقق انه ليس بشرط (قوله فبالكتاب الدال على انه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) *وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكون للتبليغ *وحمل التبليغ أعم من الظاهر بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخلاً تحت أمته فبلغ اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المنع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع لبعض الخ) المراد به المحشي الخيالي
(قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشي الخيالي
(قوله ونحن نقول الخ) اعترض على هذا عبد الحكيم اللاهوري بانه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد تحققا في مادة حواء وآدم في الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهي أيضاً فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما
(ولي الدين)

والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بان نفي الصحة كلام بناء على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مختلفتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجيء من أن الحق انه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها لا لأن الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتبر بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق ولا يكون التصديق ركناً لازما ولا يخفى انه يمكن أيضاً دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعني انه لابد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر وأشار بادراج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان بمعنى الكون في علم الله تعالي ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي ان يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالي من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو لما هو موجود في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعاً أو الى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصوّرة وسماع كلامهم وحياً ومن هذا يستفادانهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بارسال الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا نسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن بعض حكمه تعالى مما لا تسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بهذا الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهد عن الفرقدين (قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعني الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

(قوله وظاهر هذا المنقول الخ) ويوافقه ما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال ان الله الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على انه كان كافراً في الواقع لان معنى كونه كافراً في علم الله ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل ليطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان والى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستقباحه أمر الله اياه بالسجود لآدم اعتقاداً بانه أفضل منه والافضل لا يحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به (قوله لما عرفت) أي آنفا

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة تقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استفتاء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئب أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفي النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومعنى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله اما عمداً والاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يتم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فمنها ما يمكن حمل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على اني سأسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بحسب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون النوع الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة اعتقادهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشهر في نوع الانسان بحيث تشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فحمل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقد سها وقد يجعل دليلا بضميمة أن نوحا أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن هذا الحكم اتفاقي لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فلذا أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم بجعلها

(قوله فانه يقتضي الخ) وأنت خبير بان الملائم لقوله لا يلائم ان يقول فانه يشعر الخ (قوله اندفع ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر) حاصله ان ما ذكره أولى مما ذكره القائل وأنت خبير بان الامر بالعكس فان حمل الخصوصيات على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا وحملها على ترك الاولى من نوع واحد بل بينهما تقابل العام بالخاص كما كان قبل التوجيه كما لا يخفى فلا تحسم الشبهة بذلك بخلاف ما ذكره القائل ثانيا بل نقول ما ذكره تخصيص للصرف عن الظاهر بنوع واحد مما سوى الحمل على ترك الاولى فلا يحسن القائل بل يلزم القصور في بيان الشارح بخلاف ما ذكره القائل أولا فانه تخصيص له بما يندرج فيه كل نوع من أنواع ما سوى الحمل على ترك الاولى (كموي)

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فبقي الامة لا انتفاء التكاليف لالانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوري الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدي به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمى فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فمركب من اللمى والانى فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع أنه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لايقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لايدعوهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لايعارض الكتاب بل خبر لايعارضه فيما لايقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لايقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لايذكر عدد لا انه لايقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافي الترديد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجمل بحيث لايحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين أو مردد فعدم الاقتصار لايكون الا بأن لايذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لاينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ماليس نبيا مما لاشبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لايفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي ألف درهم لاينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لايلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لايؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لابما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى أن لايعين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبياً نبياً وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

(قوله وقد يمتنع الخ) المانع هو الحسي الخيالي (قوله فيما لايقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال وهو مالا يحتمل الا وجها واحداً والاصح هوالاول فالمحكم مايمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لايحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمي هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز أن تنسخ الاية بالخبر الذى روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب الى العلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولي الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقا (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جوابا عن النقض المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جوابا عن النقض كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

(وصف)

(قوله وبديهه الخارق الخ) يعني ان كلمة ما عبارة عن الخارق للعادة لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح

مبني على انها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشيء ولا ينبغي أن يصغى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كمال القصد أن تقع معرفتها أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام * ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والربيع وكعب الاحبار والزهري وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيأ من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسالة يقينية (قوله العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ما سوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون فات الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزاد معرفة الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة وعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحمل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا والثاني لسليمان عليهما السلام لا يرده ما يقال المعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ما سيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ما سيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لا تخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة فهي كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فلم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا النسق عرفا للافضلية لا انها على ما هو المفهوم لغة قد يقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

(قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله ونقل الخ) ناقله هو المحشي الخيالي حيث قال قالوا الخ (قوله واعترض عليه الخ) المعترض هو المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قد يقال وبه يظهر الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر الخ) القائل هو الخيالي حيث قال قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا النسق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر الخ والضمير في به راجع الى الحديث الشريف والغرض ذكر دليل يدل على أفضلية أبي بكر من غير الانبياء لا بيان وجه الاحسنية بانه هو الموافق لقوله عليه السلام وظهور ان أبا بكر أفضل من سائر الامم وقد تمم هذا المحشي على ذلك وأرجع ضمير به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كموي)

خلاوة على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا
أكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر أتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي مملوكون لله في القاموس
العبد الانسان حرا كان أو رقيقا والمملوك وقد قصد بوصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله او اولاده
ثم المالك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان الثابت بالادلة عموم ذلك وأما العصمة
نفيا واثباتا فأدلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا
لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولا دلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك أن
تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات
الذرية له في قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان
الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتسترهم
عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله ولله تعالى كتب أنزلها
على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في
التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على أن ما ورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ما ورد ان
المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع المنافي يحوج الى التكلف ولم
يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الاسماء مخصوص بالرسل لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاولى كما توهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين
فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فرق بان الكل متحد
في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد فسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويحمل
قوله وهو واحد يعني ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جدا والصحيح ان المراد ان
كلام الله تعالى واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت تفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقا
بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلا منهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد
صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج
كان بالمعراج على ما ذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت
الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة
بالدر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جهته
ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع
بين كلام عائشة وغيره بتجويز تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر هو المحشي الخيالي (قوله فجعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وبعضهم الخ) المراد به المحشي الخيالي (ولي الدين)

ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه فى طلب القصاص لافى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لايخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقادا لاحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البغى حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لايقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعنى ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعنى كما هو عندنا أو عقلي يعنى عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعاً وعقلا أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لابد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعاً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى واجب سمعاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً مع فوتها يختل نظام العالم ويفضى الى مايفضى فمعنى قوله لابدلهم لابد لهم في بقائهم وعلى ماذكره الشارح معناه لابد لما يجب عليهم فى الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار فى الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرسائة العامة فى الدنيا ليصح قوله إماماً كان أوغيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لايكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشيء وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية يريدان اللازم باطل لمـا أن في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لايجوز قوله

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى (قوله وهذا ظاهر البطلان الخ) وأنت خبير بان نزاع معاوية ما كان فى خلافته بل في طلب قتلة عثمان رضى الله عنه أولا وتوقف على رضى الله تعالى عنه فيه لمصلحة على ما يدل عليه كتب السير ثم صار ما صار (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي وكذا المجيب

(ولي الدين)

الامم أيضا وفيه إنه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنتقض بعيسى تنتقض بادريس وبخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بانه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قاله الشارح من انه صدق النبي في النبوة بلا تلعثم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق في قصة المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أو لانه فرق بين الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لا دخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكانما سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من أسمائه عليه السلام على ما في القاموس (قوله فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدي اليه عقل وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل علي رضي الله تعالى عنه كمال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضي التوقف في تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبني ترتب الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الا يلائم كلام المصنف وقوله توفي على صيغة المجهول وللملغاة لبناء المعروف وجه معروف * وتوقف علي كان ستة أشهر وقوله ولا احتج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر يعني يتابع الحق وان كان مرا وفي تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم * وترك الخلافة شورى أي ذات شورى معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة أمر الخلافة شورى * في تبصرة الادلة وفوض اليهم ليظروا فيه فيقلدوا الامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى انهم لا ينفردون بأمر حتى اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح ما يدل على انه ذهب اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

(ان)

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كان وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعي الخ) وذلك حيث قال آنفا في شرح قوله والجواب المنع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى ايراد ماذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها انتهى (قوله لا يقال هذا انما الخ) قاله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أحسن عملا (قوله ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية وأما ما أورده على جعل الامامة شوري كان الاولي بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مساماً جرأ الخ) لا يبعد أن يندرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمر آني لا بقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا* ومبناه على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلماً بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة *وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه أن أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا *ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا فحقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الي الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على المسروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لا نتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فاجتنبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظلما) فيه ان كون الفسق ما ذكر مما لا يفيد شيأ في المقام لان المدعى هو ان الامام لا ينعزل بشئ من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعترض بالفسق المسقط للعدالة الذي لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج الى الجواب الذي ذكره القائل وهو المحشي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شئ من السؤال والجواب مبنيا على الغفلة عما مضى ويدل على ما قلنا كلام المعترض وهو المحشي صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقا فينعزل لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين والمحشي الخيالي طوى المراحل لظهور الامر في المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو الترديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بها ملكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفوي)

(قوله وبهذا الجواب) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قريش (قوله وبهذا

عليه الصلاة والسلام لاتجتمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار وحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراهاً وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولايخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لايمكن لا آبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون* يقال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل) لايخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لاقبله اذلا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لايخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولاطريق لمعرفة هذا الا بالوحي اذ لايعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ماأورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لاالاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولايخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ماقيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولاتكن مصر الدفع ماتوهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون مآله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لايستلزم عدم الاجتناب عنها وماقيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشئ في غير محله وماقيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلايدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها اذ به يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم

اندفع ما أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله ومن العجائب ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل سمي الخ) قائله المحشي الخيالي

(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أى بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لايمكن ظهوره) لايخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وافعاله وأيضا يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ماأورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ماأورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تندفع به العلاوة فقط (كفوي) (أحسن)

مخطئ) أي قد يحكم حكما غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الأصول الجالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفين في الفروع مطلقا وفي الاصول اذا لم تكن أحدهما مكفرا (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في الشرح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا أو أحكاما على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبارة المتن منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل عثرله من يعثر على دفين او (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أو ظني) والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه وما ذكره من المذهب المختار لا يأتي فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطأ ولا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وحمل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب نقض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناهما أفتى به الفقيه وقد يفتح في قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان فهم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاده ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم أوفقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لا مثبت والاعمد الخصم ان القياس مثبت ورد بان الحكم الاجتهادي أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل بعدم القائل بالفرق والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وهذا انما يتم ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا نزاع وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسألة ثم تحقيقه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيده الظن وقوله

(قوله وبهذا اندفع ماقيل الخ) قاله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قاله المحشي الخيالي وعلى هذا جرى كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح باق على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله انا لم نكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفى الخلاصة الرافضي ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا في البزازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي حنيفة اللهم الا ان يدعي ان ما فى المنتقى رواية غير مشهورة وما ذكر فى الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للمحشى الخيالي (قوله ويأجوج الخ) وفى الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج ومأجوج يجعل الألف من الاصل يقول يأجوج يفعول ومأجوج مفعول كانه من أجيج النار قال ومن لايهمز يجعل الالفين زائدتين يقول ياجوج من يججت وماجوج من مججت وهما غير مصروفين (قوله من الجيل) وزاد صاحب الكشاف (١٤٠) والديلم (قوله من أج الظليم) وهو ذكر النعامة (ولي الدين)

ره (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت فى العدم سائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لايتبدل وان لايثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لايحصل مالم يرتك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو ثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينقش فيه هذا كافر * ويأجوج ومأجوج من لايهمزها يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أى المستدل (فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء) اشارة الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقييد بالرد والاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من هذا رد التمسك بعدم تبدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لايفيد أصلا شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء هذا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم) الظاهر انه رد للمسلكين أما الاول فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لاينفع الاموات شيء من أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفخر الموجودات وأما الثانى فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لايجرى أحد من أهل القبور شيء من أفعال أرباب القبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالا على أصل المدعى فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالتضرع والابتهال والصدقة والسؤال أولى بالنفع على انه لاقائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلايدل على الترتب على دعائه فلا يكون اجابة قيل يأبى عن هذا الجواز قوله تعالى فى سورة الحجر فانك من المنظرين بالفاء فانه يدل على الترتب ورد بان الكلام ههنا على ماهو فى سورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجرى في اجابة المؤمنين أيضا وأجيب بانه لامجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كالآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضا بانه لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض فى أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كموي) (محطي)

بعض الأشاعرة) وهو أبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عبد
الله بل لمن توهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف
الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتعيينهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على
الافعال العجيبة * نحمدك يامن وفقنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائداً الى
الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائداً على كل زائد
يامحمود كل حامد * ويامقصود كل قاصد * لا تكلنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائداً
لنا الشيطان الجاحد وصلى
الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم
آمين

(قوله والقاضي أبو بكر) أقول والقاضي البيضاوي أيضا حيث قال به صريحا في تفسير سورة النساء واشارة في تفسير سورة الاسراء ولقد قرئ هذا الكتاب مع الخيالي من أوله الخ قراءة تحقيق وتدقيق وجميع ما كتب في أطرافه من الحواشي للفقير لكن لكثرة اشتغالنا بسائر الدروس لم يتيسر لنا الخدمة بكمالها وان وفقنا الله تعالى للخدمة مرة أخرى نخدمه كما ينبغي اللهم يسر * كتبه ولي الدين جار الله في أواسط ربيع الاول لسنة ثمان عشرة ومائة والف في القسطنطينية في المدرسة الفيضية وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة مقروءة على جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام فلهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجريه (بمطبعة كردستان العلمية)
لصاحبها الفقير الى الله الغني فرج الله زكي الكردي الكائن محلها
بدرب المسمط بالجمالية بمصر المحميه سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التنقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح الكائن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتنقيح وأما على ماذكره المحشي فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ماذكر في شرح المقاصد حيث قال وصرح بعض أصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايمان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ) يؤيده ماذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس واختيار الزجاج على مانقل في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل مطلقا من الملائكة ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكمل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكروبين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة ومسئلة تفضيل الائمة ليست مما يبدع الذاهب الى أحد طرفيهما اذ لايرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة الخ) المورد والمجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله أن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوى الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لاقائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبتن على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة (وبعض)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لاقائل بالفصل فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لاقائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوى)